

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050148

JAHRBUCH FÜR  
LITURGIEWISSENSCHAFT  
4. BAND · 1924

IN VERBINDUNG MIT  
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER  
HERAUSGEGEBEN VON  
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA







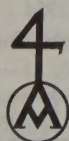
BV  
170  
J3  
1973  
v. 4

# JAHRBUCH FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT

## 4. BAND · 1924

IN VERBINDUNG MIT  
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER  
HERAUSGEGEBEN VON  
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“  
ist in der 1. Auflage als Veröffentlichung  
des „Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft e. V.,  
Sitz: Maria Laach“ erschienen.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Fotomechanischer Nachdruck  
des 4. Bandes · 1924 (1924 erschienen)  
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1974 · Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der tontechnischen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung anderer, wie z. B. elektronischer, hydraulischer, mechanischer usw. Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1974

ISBN 3-402-09129-1

# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
<b>Geschichtliche Aufsätze:</b>	
De sacris fratrum Arvalium cum ecclesiae christianae caerimonis comparandis scripsit Gerardus Metzmacher . . . . .	1
Die <i>Λογικὴ θύλα</i> der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung von Odo Casel O.S.B. . . . .	37
Notice du „Pontifical de Poitiers“ (Bibliothèque de l'Arsenal Nr. 227) von André Wilmart O.S.B. . . . .	48
Ein Stück rheinischer Liturgiegeschichte von Franz Rödel . . . . .	82
Die Missa Sicca von Johannes Pinsk . . . . .	90
Liturgische Anweisungen des koptischen Patriarchen Kyrillos ibn Laklak von Georg Graf . . . . .	119
<b>Systematische Aufsätze:</b>	
Methodisches zur Erklärung von Meßformularen von Athanasius Wintersig O. S. B. . . . .	135
Pastoralliturgik von demselben . . . . .	153
<b>Miszellen:</b>	
Zur Gebetsostung von Erik Peterson . . . . .	168
Neue Beiträge zur Epiklesenfrage von Odo Casel O.S.B. . . . .	169
Der älteste „Ordo Romanus“ und sein Verfasser Johannes Archicantor von S. Peter zu Rom in einer St. Galler Handschrift von K. Mohlberg O.S.B. 178	178
Neue Beiträge zur Geschichte der Palmweihepräfatation von Odilo Heiming O. S. B. . . . .	183
Zur Heimat des Sakramentars Vat. lat. 3806 von demselben . . . . .	185
Das neue syrische Missale von A. Rücker . . . . .	187
<b>Literaturbericht 1923—1924:</b>	
Allgemeines von Odo Casel O.S.B. . . . .	193
Beziehungen zur Religionsgeschichte von demselben . . . . .	252
Beziehungen zum jüdischen Kult . . . . .	274
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel O.S.B. . . . .	276
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert von Anton L. Mayer . . . . .	301
Liturgische Musik des Abendlandes von Ambrosius Stock O.S.B. . . . .	352
Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert von Adolf Rücker . . . . .	371
Liturgiegeschichte der neueren Zeit von Alex. Schnütgen . . . . .	382
Pastoralliturgik von Ath. Wintersig . . . . .	410
Nachrichten . . . . .	417
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht . . . . .	418

## Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Andererseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenter Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

*Angelus A. Häußling OSB.*



# GESCHICHTLICHE AUFSÄTZE

## De sacris fratrum Arvalium cum ecclesiae christianae caerimoniis comparandis

scripsit Gerardus Metzmacher (Halle a. d. Saale)<sup>1</sup>.

Ecclesiae christianae ritus sacros multa ex paganorum et Graecorum et Romanorum caerimoniis traxisse et cum religione christiana concinnasse cum dudum a viris doctis exploratum sit multisque exemplis illustratum, haec exempla maximam partem peti solent aut ex superstitione populari aut ex sacris peregrinis imperatoriae aetatis veluti Mithriacis et similibus. Sed ne cum religionis quidem Romanae vetustae caerimoniis similitudines deesse demonstrari potest actorum fratrum Arvalium comparatione, quibus uberiorem sincerioresque fontem noscendae veteris Romanorum religionis nullum habemus. Ego vero demonstraturus non pauca eorum, quae a fratribus Arvalibus in sacris agi solebant, simili ratione etiam apud veteres christianos reperiri, minime id agam, ut Christianos ipsa sacra Arvalia adhibuisse censeam, sed quae in actis de Arvalium caerimoniis referuntur quasi instar omnium sacrorum Romanorum veterum adhiberi possunt, cum singulorum sacerdotiorum ritus Romani antiqui inter se simillimi fuerint. Acta Arvalia qui nobis illustraverunt viri doctissimi Gaetanus Marini<sup>2</sup> et Guilelmus Henzen<sup>3</sup> cum e sacris Graecis et Romanis egregiam explicandi materiam comparaverint, christianos ritus rarissime adhibuerunt. Ego cum totam materiam exhaurire vires meas superet, hos fines commentationi meae posui, ut eos solos Arvalium ritus in comparationem adducerem, quos in celebrando festo sollemni deae Diae quotannis tribus diebus mensis Mai actio exhibuerunt. Profectus a Wissowae commentatione<sup>4</sup> et eius exemplum secutus acta Arvalia in usum meum gravissima eorum, quae optime Henzenus collegit atque edidit in Corpore Inscriptionum Latinarum (CIL), VI 2023—2119, signavi siglis his:

<sup>1</sup> Haec commentatio est mea dissertatio, quae a. 1923 ab academiae Friedericianae Halensis ordine philosophorum probata nunc nonnullis locis mutatis expressa typis est in libro liturgicarum litterarum annali. Cuius editori O. Casel quin meas gratias agam facere non possum, quod me comiter in omnibus adiuvit.

<sup>2</sup> *Gli Atti e Monumenti dei Fratelli Arvali* (Romae 1795).

<sup>3</sup> *Acta fratrum Arvalium, quae supersunt* (Berol. 1874).

<sup>4</sup> Hermes 52 (1917) 312 sqq. Cf. etiam G. Wissowa, s. v. *Arvales fratres* ap. Pauly-Wissowa, RE II 1463 sqq. et praecipue ibidem col. 1475 sqq.

A = Acta a. 218, CIL VI 2104 (Dessau 5039)

B = Acta a. 219, CIL VI 2067 (Dessau 5040)

et acta postremo a. 1914 inventa sic:

C = Acta a. 240, Dessau 9522.

1. Sacrum deae Diae<sup>5</sup>, quod antiquissimis religionis Romanae temporibus conditum, deinde obsoletum, ab imperatore Augusto restitutum per singulos annos diebus variis et demum inde a Vespasiani temporibus alternis annis aut a. d. VI, IV, III aut a. d. XVI, XIV, XIII kal. Iunias celebrabatur a sodalitate prisca fratrum Arvalium, numerandum est in feriis indictivis, cum initio anni uniuscuiusque indiceretur. Quae indictio describitur dilucide verbis actorum anni 91, CIL VI 2068 I v. 24 sqq. (Dessau 5036), hisce: *isdem co(n)s(ulibus) VII idus Ianuar(ias) in pronao aedis Concordiae fratres Arvales sacrificium deae Diae indixerunt magister II L. Verati Quadrati . in pronao aedis Concordiae L. Veratius Quadratus magister fratrum Arvalium manibus lautis velato capite sub divo columine<sup>6</sup> contra orientem, deae Diae cum collegis sacrificium indixerunt: quod bonum faustum felix fortunatum salutareque sit imp(eratori) Caesari Domitiano Aug(usto) Germanico pontif(ici) maximo et Domitiae Augustae coniugi eius totique domui eorum, populo Romano Quiritibus fratribusque Arvalibus mihiq(ue), sacrificium deae Diae hoc anno erit a(nte) d(iem) XVI k(alendas) Iun(ias) domo, a(nte) d(iem) XIII k(alendas) Iunias in luco et domo, a(nte) d(iem) XIII k(alendas) Iun(ias) domo. Cum illa caerimonia indicendi a fratribus Arvalibus exerceri solita comparetur vetus mos ecclesiae christianae, qui usque ad hunc diem in ecclesia catholica adhibetur, hic. Paulo post concilium a. 325 p. Chr. n. Nicaeae habitum singulis annis die epiphaniarum (a. d. VIII id. Ian.) sacerdotes omnium ecclesiarum et in Oriente et in Occidente sitarum in missa sollemni evangelio recitato diem festum paschae, qui a pontifice maximo erat constitutus generali epistula, et simul initium ieiunii paschalis rite indicebant<sup>7</sup>. Certe quidem auctoritatem similem atque in sacro iure Romanorum<sup>8</sup> habent feriae indictivae vel conceptivae in ecclesia christiana, ubi illa indictione paschali<sup>9</sup> quae vocatur feriae paschae quasi in dies certos concipiuntur. Ut supra comperimus, magister fratrum Arvalium, postquam manus lavit et caput velavit, in aedis Concordiae pronao consistebat et sacrificium deae Diae indicebat, cum precationem hanc: *Quod bonum faustum felix fortunatum salutareque sit* eqs faceret, contra orientem versus. Quae caeli regio, ex qua sol oritur, pertinet ad fortunam*

<sup>5</sup> De nomine vide G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*<sup>3</sup> (1912) 195.

<sup>6</sup> In plurimis aliis actis *culmine* legitur; cf. F. Leo, *Arch. f. latein. Lexikogr.* 10 (1897) 273 sqq.

<sup>7</sup> H. Usener, *Weihnachtsfest*<sup>2</sup> (1911) 201. De usu hodierno cf. *Pontificale Romanum* P. III: *De publicatione festorum mobilium in Epiphania Domini*.

<sup>8</sup> Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*<sup>3</sup> 440 et adn. 4.

<sup>9</sup> Chr. G. Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie* I (1817) 155 et adn.



et deos<sup>10</sup>. Propterea Romani<sup>11</sup> non modo solem mane surgentem salutabant et colebant, sed etiam aliis diei horis conversi ad orientem precabantur deos<sup>12</sup>. Postquam iam tertio saeculo p. Chr. n. deus Sol invictus Romam translatus est<sup>13</sup>, saeculo IV paulatim mos precandi orientem versus caerimonia rata ac sollemnis fiebat, ut dilucide patet ex Servii verbis his: *«Illi ad surgentem» non utique nunc solem surgentem dixit: iamdudum enim dies erat : sed disciplinam caerimoniarum secutus est, ut orientem spectare diceret eum qui esset precaturus*<sup>14</sup>. In vetere religione Graecorum etiamsi cultus solis<sup>15</sup> primis temporibus minus quam apud barbaros finitimos celebrabatur<sup>16</sup>, tamen postea sol maxime in Peloponneso (Corintheta) <sup>17</sup> ac Rhodi<sup>18</sup> colebatur et Socratis aetate a Graecis prima luce precatio agebatur ad surgentem solem<sup>19</sup>, id quod testatur Plato verbis his: *ὁ δὲ (sc. Σωκράτης) εἰσὶν ἕως ἡλίου καὶ ἥλιος ἀνέσχεν' ἔπειτα ὧχετ' ἀπὸν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ*<sup>20</sup> et illis: *ἀνατέλλοντός τε ἡλίου καὶ σελήνης καὶ πρὸς δυσμὰς ἰόντων προκυλλοῖς ἅμα καὶ προσκυνήσεις ἀκούοντές τε καὶ ὁρῶντες Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων*<sup>21</sup>. Thracibus<sup>22</sup> summus deus erat sol, quem Macedones<sup>23</sup> quoque praeter Iovem venerabantur. Praecipue a Pythagoreis sol quasi deus coli et conversio contra orientem perfici inter orandum solebat<sup>24</sup>. Cum apud Essenos<sup>25</sup> et Therapeutas<sup>26</sup> tum apud Neoplatonicos solis cultus valebat una cum ritu orientem versus precandi<sup>27</sup>, quem etiam ab arte magica veterum exceptum esse elucet ex papyri magicae alicuius loco hoc: *ἡλίον δεῖξις' λέγε πρὸς ἀνατολάς κτλ.*<sup>28</sup>. Praeterquam quod apud populos orientales (Indos, Persas, Syros, Aegyptios)<sup>29</sup> conversio orantium ad solem usitatissima erat, veteres Christiani ipsi quoque ritum precandi orientem versus exceperunt. Etenim iam anno 197 p. Chr. n. Ter-

<sup>10</sup> Fr. Jos. Dölger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (Liturgiegesch.Forsch. 4/5) [1920] 42). <sup>11</sup> Ibidem 39 sqq.

<sup>12</sup> Multos locos affert G. Appel, *De Romanorum precationibus*, RVV VII 2 (1909) 197 sq.

<sup>13</sup> Wissowa l. c. 365 sqq.; Usener, *Weihnachtsfest*<sup>3</sup> 348 sqq.

<sup>14</sup> Aen. XII 172: „Illi ad surgentem conversi lumina solem“; cf. Dölger l. c. 44 adn. 1.

<sup>15</sup> Jessen, s. v. *Helios* ap. Pauly-Wissowa, RE VIII 62 sqq.

<sup>16</sup> Aristoph., *Pax* 406 sqq.; vid. etiam scholia in Aristoph. *Pac.* 410.

<sup>17</sup> Pauly-Wissowa. RE VIII 64.

<sup>18</sup> Ibidem 66 sq.

<sup>19</sup> Dölger l. c. 30 sqq.

<sup>20</sup> *Sympos.* 220 D. <sup>21</sup> *Leges* X 887 E.

<sup>22</sup> Sophocles, *Fragmentum fabulae Τηρέως* ap. A. C. Pearson, *The Fragments of Sophocles* II (1917) 227 fr. 582: *Ἥλιε, φιλιπποῖς Θρηξὶ πρόσβιον σέλας.*

<sup>23</sup> Liv. XL 22, 8: *duabus aris tibi (in monte Haemo) Iovi et Soli sacratis cum immolasset (rex Philippus) eqs.*

<sup>24</sup> Iambl., *De vita Pythagorica* XXXV § 256: *ὁμοιοτρόπως δὲ μὴδ' ἐκ τῆς κλίνης ἀνισταμένοις ὑστερον ἢ τὸν ἥλιον ἀνίσχεν, . . . ἀλλὰ τὸν μὲν παρατηρεῖν ὅπως ἀνιόντα προσεύχονται κτλ.* cf. Dölger, l. c. 33 sqq.

<sup>25</sup> Dölger 35 sq.

<sup>26</sup> Ibidem 36 sq.

<sup>27</sup> Ibidem 37 et adn. 3.

<sup>28</sup> Albr. Dieterich, *Abrahas* (1891) 188. Dölger 38. <sup>29</sup> Dölger 15 sqq.



tullianus illum usum commemoravit et in libro ad nationes scripto<sup>30</sup> et in Apologetico, ubi legimus verba haec: *Alii plane humanius et verisimilius solem credunt deum nostrum. Ad Persas, si forte, deputabimur, licet solem non in linteo depictum adoremus, habentes ipsum ubique in suo clypeo. Denique inde suspicio, quod innotuerit, nos ad orientis regionem precari*<sup>31</sup>. Sed cum apud Tertullianum et alios mos ad orientem precandi fuerit christianus, antiqua pagana superstitio ipsum solem adorandi etiam inter Christianos usque ad saeculum V duravit auctore papa Leone M., qui conquestus est de nonnullorum Christianorum more, qui ei impius et gentilis esse visus est, hoc: *De talibus institutis* (sc. astrologia etc.) *etiam illa generatur impietas, ut sol in inchoatione diurnae lucis exsurgens a quibusdam insipientioribus de locis eminentioribus adoretur, quod nonnulli etiam Christiani adeo se religiose facere putant, ut priusquam ad beati Petri apostoli basilicam, quae uni Deo vivo et vero est dedicata, perveniant, superatis gradibus quibus ad suggestum areae superioris ascenditur, converso corpore ad nascentem se solem reflectant et curvatis cervicibus in honorem se splendidi orbis inclinent*<sup>32</sup>. Quae caerimonia, cum sit plane pagana, maxime nobis in memoriam redigit ritus illos, quos magister fratrum Arvalium in sacro deae Diae indicendo exercebat. Nam Christiani ita in area superiore ante basilicam stabant, ut magister et fratres ceteri in pronao sedis Concordiae *sub divo columine* consistebant. Simili ratione, qua magister ad orientem se vertebat, etiam illi Christiani corpora ad nascentem solem convertebant. Qua in re cum Christiani caput submittant, magister fratrum Arvalium velat caput, dum precationis carmen recitat<sup>33</sup>. Sed ea caerimonia privata a Christianis temporibus papae Leonis Magni exerceri solita etiam saeculo XIII Romae exsistebat<sup>34</sup>. In liturgia vero ipsa veteres Christiani adhibebant solum illum ritum ad orientem precandi, cuius primum testimonium manifestum exhibetur saeculo III praecepto Didascaliae Apostolorum hoc: *Nam versus orientem oportet vos orare, sicut et scitis, quod scriptum est: "Date laudem Deo, qui ascendit in caelum caeli ad orientem"*<sup>35</sup>. Eadem fere describuntur in Constitutionibus Apostolorum sic: *καὶ μετὰ τοῦτο συμφώνως ἅπαντες ἐξαναστάντες καὶ ἐπὶ ἀνατολὰς κατανοήσαντες, μετὰ τὴν τῶν κατηχουμένων ἔξοδον «προσευξάσθωσαν τῷ θεῷ τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολὰς, ὑπομνησκόμενοι καὶ τῆς ἀρχαίας νομῆς τοῦ κατὰ ἀνατολὰς παρθεῖσιν, . . .*<sup>36</sup>. In multis Graecis liturgiis<sup>37</sup>, quae magna ex parte

<sup>30</sup> *Ad nationes* I 13 (p. 83 v. 21 sqq. Reiff.). <sup>31</sup> *Apologet* c. 16.

<sup>32</sup> Sermo 27: *In nativitate Domini* 7, 4 (Migne PL 54, 218 sq.).

<sup>33</sup> De capitis velandi caerimonia a precantibus facta conguessit multa exempla G. Appel l. c. 190 sq.

<sup>34</sup> Dölger l. c. 194 et adn. 1. <sup>35</sup> *Didasc.* II 57, ■ (I p. 160. 162 Funk).

<sup>36</sup> *Const. Apost.* II 57, 14 (I p. 165 Funk).

<sup>37</sup> Afferantur exempli causa liturgia Coptis, lit. Basilii, Marci, Chrysostomi; Dölger 251 sqq.

etiam nostra aetate in usu sunt, animadvertimus diaconum intra praefationem clamare haec:

Οἱ καθήμενοι ἀναστῆτε — — — — —

Εἰς ἀνατολὰς βλέπετε — — — — —

Προσχωµεν.

Etiam si hae voces ipsae in Romanae ecclesiae liturgiis non enuntiantur, tamen respicienda sunt verba, quae Augustinus contionans de sermone Domini in monte fecit, haec: *Cuius rei* (sc. discriminis tam inter homines probos et homines improbos quam inter caelum et terram facti) *significandae gratia, cum ad orationem stamus, ad orientem convertimur, unde caelum surgit*<sup>88</sup>. Qui ritus precandi ad orientem certe in ecclesia Romana ipse quoque per longum tempus adhibitus est, ut apparet ex loco Ordinis Romani primi hoc: *Et surgens Pontifex osculatur evangelia et altare, et accedit ad sedem suam et stat versus ad Orientem. Schola vero finita antiphona, imponit "Kyrie eleison". Quando vero finierint, dirigens se Pontifex contra populum, incipit "Gloria in excelsis Deo", et statim regyrat se ad orientem, usque dum finiatur. Post hoc dirigens se iterum ad populum dicens "Pax vobis" et regyrans se ad orientem, dicit "Oremus"*<sup>89</sup>. Atque in baptismatis liturgia regio orientis magnam vim habet usque ad saeculum duodecesimum, id quod testantur saeculo XI Ambrosiani ritus Mediolani celebrati caerimonia haec: *Et scito quia Archiepiscopus flectit genua sua ante letanias contra orientem, et post letanias surgens chrismat praedictos baptizatos . . .*<sup>40</sup> et similis illa: *Archiepiscopus flectit genua contra orientem. Tunc primicerius lectorum statim subinfert letanias, et post letanias archiepiscopus surgens chrismat baptizatos in frontibus*<sup>41</sup>. Omnibus ex locis, quos attuli, quamquam intellegimus ritum orandi contra orientem adhibitum esse in ecclesiae christianae veteris liturgia similiter atque in Romanorum cultu a magistro fratrum Arvalium sacrum deae Diae indicente, tamen sequar Doelgeri iudicium hoc: „Wir können wohl annehmen, daß die Ostung der christlichen Liturgie von einem gleichartigen antiken Brauch in den Ländern westlich von Jerusalem<sup>42</sup> eine Festigung erfuhr, aber sie wurde nicht von ihm hervorgerufen“<sup>43</sup>. Origo autem ipsa illius moris Christianorum orantium, quem Gerhardus Loeschke<sup>44</sup> ducit ex Iudaeorum

<sup>88</sup> De sermone Domini in monte II 5, 18 (Migne PL 34, 1277).

<sup>89</sup> I. Mabillon, *Museum Italicum seu collectio veterum scriptorum ex bibliothecis Italicis eruta* (1687/89) II p. 8 sq.; vide etiam p. 15. 26. 33.

<sup>40</sup> M. Magistretti, *Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae* III: *Manuale Ambrosianum*, pars II (1904) 209.

<sup>41</sup> M. Magistretti, *Beroldus sive ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Calendarium et ordines saec. XII* (1894) 112.

<sup>42</sup> Quem ad ritum antiquum non Hierosolyma, sed Oriens totus pertinebat. Cf. O. Casel, *Theol. Rev.* 1921, 182 sqq.

<sup>43</sup> Dölger 246.

<sup>44</sup> *Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult* (1910) 18 adn. 2.

ritibus, neque in paganorum cultu solis neque in Iudaica caerimonia precandi Hierosolyma versus invenienda est, verum potius intellegi potest inde, quod Christianis item ut omnibus antiquitatis hominibus pars mundi orientalis erat regio lucis ideoque divinitatis eo discrimine, ut illi non ipsum solem orientem venerarentur, sed symbolum Christi, luminis divini post tenebras mortis ab inferis resurgentis. Huc accedit quod Christiani veteres, qui in Palaestina iam circa a. 100 p. Chr. n. ex Traiani temporibus<sup>45</sup> orabant contra orientem, credebant Iesum Christum ascendisse in illam regionem caeli<sup>46</sup> atque illinc esse rediturum<sup>47</sup> quasi Solem Iustitiae et Salutis<sup>48</sup> Invictum.

2. Nunc autem transeamus ad sacrum deae Diae ipsum explicandum. Primo die mane Romae magister sive promagister fratrum Arvalium sacrificium deae Diae concipiebat ture et vino<sup>49</sup>, quae erat quasi praefatio sacrorum per tres dies sequentium. De nomine praefationis, in qua etiam strues et ferta a magistro flamineque brevi ante agnae immolationem sacrificata<sup>50</sup> sine dubio numeranda sunt, iam cogitavit Cato, *de agric.* c. 134, ubi facit verba haec: *ture vino Iano Iovi Iunoni praefato, priusquam porcum feminam immolabis*<sup>51</sup>. Utrum fratres Arvales tus et vinum et liba modo commemorata aequae ac rustici veteres, de quibus Cato scribit, libaverint Iano Iovi Iunoni — id quod fieri potuit — an aliis numinibus diiudicari nequit, cum acta Arvalia omnino nihil de ea re referant.

Tum paulo post caerimonias aliquas a magistro solo absolutas ceteri sacerdotes et ipsi primum sacrificium ture et vino faciebant<sup>52</sup>. Secundo vero die omnes tus et vinum sacrificabant<sup>53</sup>, quo ritu post immolatam agnam sacra valde notabilia, quae perficiebantur modo in aede modo ante aedem deae Diae, incohabantur. Non aliter in illis sacris, quae ob vota annua a fratribus Arvalibus peragebantur, tus ac vinum sacrificabantur ante sacrificium, ut distincte illustrant verba actorum a. 87 haec: *eodem die ibidem* (in Capitolio in pronao Iovis optimi maximi) *in area C. Salvius [Li]beralis, q[ui] vice] magistri fungebatur, ture et vino in igne in foculo fecit immolavitq(ue) vino, mola cultroque Iovi o(ptimo) m(aximo) b(ovem) m(arem), Iunoni reginae b(ovem) f(eminam) eqs.*<sup>54</sup>. Tus autem a Graecis prius<sup>55</sup> quam a Roma-

<sup>45</sup> Ut Dölger evidenter probavit l. c. 146 sqq.

<sup>46</sup> Ps. 67, 34 in *Didasc.* II 57, 5 (I 162 Funk). Alia testimonia profert Dölger 158 sqq.

<sup>47</sup> Dölger 163 sqq. <sup>48</sup> Ibidem 295 sqq. 215 sqq.

<sup>49</sup> Acta a. 241, CIL VI 2114 v. 10 sq.: [*promag(ister) ture et vino*] *sacrificium deae Diae concepit prim[a] luce*; cf. Henzen, *Acta* 13 sq.

<sup>50</sup> C II v. 15. De libis infra verba faciam.

<sup>51</sup> Wissowa l. c. 412 adn. 4. <sup>52</sup> C I v. 30 sq. <sup>53</sup> A a v. 24.

<sup>54</sup> CIL VI 2065 I v. 18 sqq.; vide Henzen l. c. 93; Wissowa l. c. 417.

<sup>55</sup> S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Videnskapselskapets-Skrifter II. Hist.-Filos. Kl. 1914 n. 1 (1915) 199 sqq.



nis<sup>56</sup> ad sacra adhibitum ex Arabia vel Babylonia ad Occidentis populos translatum est posteaque maxime cum vino iunctum sacrificabatur<sup>57</sup>. In Graecia ad sacrificium singulis mensibus Olympiae agendum tus comburebatur ac simul vinum libabatur<sup>58</sup> in aras omnes, id quod describit Pausanias ita: Ἐκάστου δὲ ἅπαξ τοῦ μηνὸς θύουσιν ἐπὶ πάντων Ἑλλεῖοι τῶν κατεileγμένων βωμῶν. θύουσι δὲ ἀρχαῖόν τινα τροπόν· λιβανωτὸν γὰρ ὁμοῦ πυροῖς μεμαγμένοις μέλιτι θυμῶσιν ἐπὶ τῶν βωμῶν, τινέαςι δὲ καὶ κλῶνας ἐλαίας ἐπ' αὐτῶν καὶ οἶνῳ χρῶνται σπονδιῇ<sup>59</sup>. Quae turis et vini sacrificia paulatim in multis sacris Graecorum προθύματα fiebant. Sed eadem qua apud fratres Arvales ratione tus ac vinum et in imperatorum cultu<sup>60</sup> et in omnibus aliis sacrificiis sollemnibus extraordinariisque a Romanis offerebantur. Ceterum etiam in privata religione Romani Lari familiari<sup>61</sup> sacrificium ture et vino faciebant et imperatoria aetate praecipue ad supplicationes<sup>62</sup> in aedibus sacris ture vinoque utebantur. Sed Christiani usque ad saec. IV turis usum in sacris repudiantes etiamsi postea illum morem ab antiquis exceperunt, tamen secus atque illi in ecclesiae caerimoniis tus adhibebant. Etenim praeterquam quod interdum sacerdotibus turibulum praeferebatur<sup>63</sup> eodem modo quo sacerdotibus antiquis (ut ex. afferam Asiarchiae<sup>64</sup>), tus, nunquam cum vino coniunctum, semper solum ab iis usurpabatur lustrandi causa et non sacrificandi. Vis turis illustrativa maxime apparet in dedicatione ecclesiae et altaris<sup>65</sup>. Praeterea tus ad sacrificium significandum et exornandum adhibebatur. Iam saeculo IV ecclesiam christianam religione antiquorum superata tus in cultu exhibuisse Apostolorum canon tertius docet verbis his: μὴ ἐξὸν δὲ ἔστω προσάγεσθαι τι ἕτερον πρὸς τὸ θυσιαστήριον ἢ ἔλαιον εἰς τὴν λυχνίαν καὶ θυμίαμα τῷ καιρῷ τῆς ἁγίας προσφορᾶς<sup>66</sup>. Non dicitur: εἰς προσφορὰν, sed τῷ καιρῷ τῆς ἁγίας προσφορᾶς i. e. sacrificii unici eucharistici. Unde elucet tus esse symbolum sacrificii et non sacrificium ipsum vel πρόθυμα quoddam. Aetate, quae vocatur media, liber evangelii ante lectionem et post illam „quasi in gratiarum actionem“<sup>67</sup> et ad honorem Christi, quem Evangelium repraesentat, incensabatur, id quod primum in ecclesiae Romanae liturgia fiebat. Atque

<sup>56</sup> Wissowa l. c. 412 adn. 2.

<sup>57</sup> H. de Fritze libello *Die Rauchopfer bei den Griechen* (1894) inscripto turis solius sacrificio nimium pretium tribuisse mihi quidem videtur.

<sup>58</sup> H. de Fritze, *De libatione veterum Graecorum* (Diss. Berolin. 1893) 10. 32.

<sup>59</sup> Pausan. V 15, 10; cf. L. Weniger, *Die monatliche Opferung in Olympia* (Klio 16 [1920] 1 sqq.).

<sup>60</sup> Plin., *epist. ad Traian.* 96, 5.

<sup>61</sup> Wissowa l. c. 412 adn. 3.

<sup>62</sup> Ibidem 424 adn. 10; 425.

<sup>63</sup> Cf. Ordo I Rom. ap. Mabillon, *Mus. Ital.* II p. 8 sq. 16.

<sup>64</sup> Cf. Th. Mommsen, *Röm. Geschichte* V 318 sq.

<sup>65</sup> Pontif. Rom. P. II: *De ecclesiae dedicatione. De altaris consecratione.*

<sup>66</sup> P. de Lagarde, *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimi* (1856) 21.

<sup>67</sup> Eitrem l. c. 231 sqq.

usus turis non modo in Occidente<sup>68</sup>, sed etiam magis in Oriente illis temporibus pervulgatus fuit, ut elucet ex liturgiae sancti Chrysostomi loco hoc: Μετὰ δὲ τὴν ἀπόλυσιν θυμῷ ὁ διάκονος τὴν ἁγίαν προόθουν· εἴτα ἀπέρχεται καὶ θυμῷ τὴν ἁγίαν τράπεζαν . . . ἐν ᾧ θυμιάσας τό τε ἱερατεῖον καὶ τὸν ναὸν δλον εἰσέρχεται αὐθις εἰς τὸ ἅγιον βῆμα καὶ θυμιάσας τὴν ἁγίαν τράπεζαν αὐθις καὶ τὸν ἱερέα τὸν μὲν θυμιατὸν ἀποτίθησιν ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ<sup>69</sup> et illo: Εἴτα λαβὼν ὁ ἱερεὺς τὸν θυμιατὸν θυμῷ τὴν ἁγίαν τράπεζαν γύρωθεν καὶ τὸ ἱερατεῖον δλον ὕστερον δὲ καὶ δεσποτικὰς εἰκόνας καὶ τὸν λαὸν μικρὸν προελθὼν τῶν βημοθύρων κτλ.<sup>70</sup> Paulatim ecclesia quoque Latina usum turis inter missarum sollemnia magis magisque usurpabat. Hodie in ecclesia Romana tus a sacerdotibus et ministrantibus adhibetur eo modo, ut altare cum omni apparatu, se ipsos, oblata librumque evangelii tuncificent. Proferam ordinis missae<sup>71</sup> nostra aetate vigentis verba haec: In missa sollemni Celebrans antequam legat Introitum benedicit incensum dicens: «Ab illo benedicaris, in cuius honore cremaberis. Amen». Et accepto thuribulo a Diacono incensat altare nihil dicens. Postea Diaconus recepto thuribulo ■ Celebrante incensat illum tantum. Deinde Celebrans signans se signo Crucis + incipit Introitum (n. 3). His (sc. Lectione epistolae, Graduali, Alleluia, Sequentia) finitis, si est missa sollemnis, Diaconus deponit librum Evangeliorum super medium altaris, et Celebrans benedicit incensum ut supra . . . Et dum Ministri respondent «Gloria tibi, Domine», incensat ter librum, postea prosequitur Evangelium . . . Deinde (post Lectionem Evangelii) Sacerdos incensatur a Diacono (n. 9 sq.). Postea (post Offertorium et postquam Celebrans patenam cum Hostia et Calicem accepit atque obtulit et oblata benedixit), si sollemniter celebrat, benedicit incensum . . . Et accepto thuribulo a Diacono incensat oblata. Deinde incensat altare . . . Postea incensatur Sacerdos a Diacono, deinde alii per ordinem (n. 15). Quibus ex locis facile cognoscimus illam sacram actionem incensandi stabili quidem ratione et praeparare graves missae partes et eas insequi i. e. quasi incidere totum cultum dei ab ecclesia catholica celebratum. Atque etiam suffitiones in processionibus, officio, sollemni missa adhibitae<sup>72</sup> vim lustrandi habere i. e. expellere et arcere daemones Adolphus Franz recte dicit<sup>73</sup>. Quae significatio lustralis minime subest praefationi sacrorum ab antiquis adhibitae, cum semper in cultu et Graecorum et Romanorum tus ac vinum ut oblationes sacrificarentur. Ceterum ut post epulas fratrum Arvalium tus acerris<sup>74</sup> a quattuor pueris<sup>75</sup> praetextatis et publicis ad aram referebatur<sup>76</sup>, ita

<sup>68</sup> *Ordines Romani* I, II, III, V passim ap. Mabillon, *Mus. Ital.* II, 1 sqq.; cf. Val. Thalhofer-Lud. Eisenhofer, *Handb. der kath. Liturgik*<sup>2</sup> (1912) I 392; F. X. Kraus, *Realencyklopädie der christl. Altert.* II (1886) 971 sqq.

<sup>69</sup> Incensio turis ante missae initium facta. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western* (1896) I 361 v. 20 sq. 27 sqq.

<sup>70</sup> Turificatio in missae fidelium magno introitu acta. Brightman l. c. I 378 v. 15.

<sup>71</sup> H. Lietzmann, *Ordo missae Romanus*<sup>8</sup> (Kleine Texte für Vorles. und Übungen n. 19 [= Liturg. Texte II] 1923). <sup>72</sup> Cf. L. Eisenhofer l. c. I 400 sqq.

<sup>73</sup> Ad. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* (1909) I 422 sq.

<sup>74</sup> C II v. 30 sqq.: *Et inde ad aram omnes acerris ture . . . fecer(unt).*

<sup>75</sup> De quibus infra agam.

<sup>76</sup> C I v. 37 sqq.: *Post aepulas . . . ture et vino fec(it) ministrantibus pueris*

ecclesia Romana iam ex antiquis temporibus acerras (vel thymiateria, suffitoria) usurpat, quibus diaconi vel acolythi ministrantes tus portant. Sed nullo loco cultus et ecclesiae christianae veteris et ecclesiae Romanae posterae aut vinum quasi *πρόθυμα* aut tus et vinum coniunctim sacrificantur. Quo ex discrimine magno concludi licet praefationem sacrorum ture ac vino a Romanis antiquitus factam nullius momenti fuisse ad ecclesiae christianae cultum.

3. Post sacrificium ture et vino factum magister fratrum Arvalium fruges virides aridasque et panes laureatos contingebat et deam Diam (i. e. illius statuam) unguentabat, id quod deinde ceteri sacerdotes faciebant<sup>77</sup>. Illo gestu sollemni contingendi fratres Arvales consecrabant tam primo die fruges virides aridasque et panes laureatos quam secundo pulcem in ollis<sup>78</sup> conditam idque ad segetes bene maturandas et messem copiosam consequendam usui fore credidisse videntur<sup>79</sup>. In ecclesia christiana nonnumquam benedictiones seminum, novarum frugum, aliarum rerum simili vi praeditae adhibentur, quibus impediatur, „ne daemones aliquid potestatis sibi in ea usurpare possint“<sup>80</sup>, et ut res benedictae hominibus remedio et saluti corporis sint vel — id quod propius ad ritus Arvales accedit — ut semina liberrime fructificent imploretur. Ad expellendos daemones non semel praepositur benedictioni exorcismus, velut in *Benedictione auri, myrrhae et thuris in die Epiphaniae*<sup>81</sup>. *Benedictio seminum*<sup>82</sup> id spectat, ut Deus hos fructus seminum benedicere, placido lenis aerae afflatu fovere, rore caelesti fecundare et incolumes propter usum animarum et corporum ad plenissimam maturitatem perducere dignetur; cf. *Benedictio seminum et segetum in festo Nativitatis B. Mariae V.*<sup>83</sup> vel *Benedictio apum*<sup>84</sup> (ut multiplicent, fructificent et conserventur ab omnibus malis eqs.). In Alcuini Appendice sacramentario Gregoriano ipsi addita<sup>85</sup> inveniuntur verba haec: *Benedictio ad fruges novas. Domine sancte, pater omnipotens, aeterne Deus, qui Caelum et Terram, Mare et omnia creasti: te supplices quae-*

*praetextatis, et cum publ(icis) ad ar(am) pertulerunt; A a v. 13 sq. (Primus dies); A b v. 10 sq. (Secundus dies); B v. 15 sq. (Tertius dies). Epulis finitis fratres Arvales convivium quoddam fortasse incipiebant, quia praeter tus partem primam vini potandi quasi πρόθυμα ad aram libabant.*

<sup>77</sup> C I v. 30—32.

<sup>78</sup> C II v. 21 sq.: *Deinde in [aedem] reversi ollas cum pulres precati sunt et contegerunt).*

<sup>79</sup> M. P. Nilsson, *Griech. Feste* (1906) 114 sqq.; cf. etiam Nilsson, *Primitive Religion*, *Religionsgesch. Volksbücher* III 13/14 (1911) 31 sqq.

<sup>80</sup> H. Pfannenschmid, *Das Weihwasser im christlichen und heidnischen Kultus* (1869) 142.

<sup>81</sup> *Rituale Rom. tit. VIII, De Benedictionibus.*

<sup>82</sup> *Ibidem.*    <sup>83</sup> *Ibidem.*    <sup>84</sup> *Ibidem.*

<sup>85</sup> Qua de appendice cf. H. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum* (*Liturgiegesch. Quellen* 3 [1921] XXII); idem, s. v. *sacramentarium ap. Pauly-Wissowa, RE* II 1, 1666.



sumus, ut hunc fructum novum benedicere et sanctificare digneris, et multiplicare abundanter offerentibus tibi, ut repleas eorum cellaria cum fortitudine frumenti et vini; ut laetantes in eis referant tibi deo omnipotenti laudes et gratias eqs.<sup>86</sup>. Etiam benedictiones lactis, mellis, uvae a Muratorio diserte commemorantur<sup>87</sup>. Ad panis novi consecrationem pertinet liturgiae Mozarabicae supplicatio sollemnis haec: *Te, domine, supplices exoramus, ut hos panes primitiarum frugum tuarum ex munere diversorum offerentibus famulis tuis inter sancta libamina benedicere et suscipere atque sanctificare digneris: ut cernant fructus suos pinguedine celesti letantes et de laboribus eorum iniquam famem Christus elonget et adipe frumentorum horrea eorum semper redundant. Amen*<sup>88</sup>. Quibus precationibus aliquo modo conferri potest carmen id, quod fratres Arvales die secundo ante oblationem vel potius libationem et turis et vini, mulsi, lactis, mellis, passi dicebant<sup>89</sup>. Benedictionibus illis christianis, quae ex pietate populari in preces ecclesiae irrepserunt quibusque imprimis salus corporis et fecunditas terrae petitur, adiungendae sunt aliae, quibus fruges ad usum humanum quasi praeparantur; cf. benedictio uvae (in sacramentario Gregoriano servata) die festo S. Xysti<sup>90</sup> in ipso missae canone inserenda. Similiter sacramentarium Gelasianum praescribit haec: *Inde vero modicum ante expletum Canonem benedictes fruges novas*<sup>91</sup>.

Caerimoniam ipsam contingendi sollemniter in ecclesia Christianorum veterum adhibitam esse patet ex Apostolicae Traditionis ab Hippolyto Romano conscriptae verbis lingua Latina in fragmentis Veronensibus expressis hisce: *Illi (episcopo) vero offerant diacones oblationem, quique imponens manus in eam cum omni praesbyterio dicat gratia[n]s agens*<sup>92</sup>. Inde ab anno circiter MD in canone missae Romanae sacerdos *tenens manus expansas super oblata dicit: Hanc igitur*<sup>93</sup> eqs., qui mos a Pio V approbatus nunc in ecclesia Latina ubique servatur. Ceterum ritus manu benedicendi signumque crucis faciendi nobis saepe occurrit in hodierna missa sollemni: sacerdos benedicit ter incensum, semel diaconum, semel aquam miscendam, in calice, saepius oblata,

<sup>86</sup> Muratori l. c. II 228.

<sup>87</sup> Ibidem II 505 sq.

<sup>88</sup> Ad. Franz l. c. I 268 sq.

<sup>89</sup> C II v. 30 sqq.: *Deinde carm(en) dixer(unt). Et inde ad aram omnes acerritūre scyffs vini mulsi lactis mellis passi fecer(unt). Ritus offas fertaque (C II v. 20 sq.: Item foras ad ar(am) reversi offis tribus fertis tribus praecati sunt)* et ollas cum pultibus precandi secundo die factum significasse benedictionem quandam ante sacrificium habitam opinor equidem.

<sup>90</sup> ed. Lietzmann n. 138, 4.

<sup>91</sup> Ant. Muratori, *Liturgia Romana vetus* (Venetiis 1748) I 588; H. A. Wilson, *The Gelasian sacramentary* (1894) 107. 294.

<sup>92</sup> E. Hauler, *Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia Latina* (1900) 106; cf. F. X. Funk, *Didasc. et Constit. Apost.* II p. 99. Cum illo loco comparanda sunt verba liturgiae Aethiopicae, quae Brightman l. c. I p. 199 transtulit, haec: „and then he shall take the host and with his wet hand he shall rub the bread over and under.

saepius se ipsum, semel populum in fine missae<sup>94</sup>. Ut antiqui sacrificantes precantesque aras tangebant — id quod fratres Arvales fortasse coronis donaticis faciebant<sup>95</sup> —, ita sacerdos ecclesiae Romanae intra missam osculatur praeter librum Evangelii altare quasi Christum ipsum praesentem<sup>96</sup>. Ritu contingendi, quem fratres Arvales unguentis apud epulas acceptis et tuscanicis impertiebant, contineri videtur eadem apotropaea vis i. e. malum avertens<sup>97</sup>, in qua summam plurimarum benedictionum ecclesiae Romanae inesse Adolphus Franz recte iudicat<sup>98</sup>.

4. Fratres Arvales illis ipsis unguentis, quae in diei primi epulis acceperant<sup>99</sup>, signa dearum postero die sacri deae Diae unguentavisse<sup>100</sup> equidem concludo inde, quod ea manteliis contigerant i. e. consecraverant. Etiam si sine dubio primo die prima luce signum deae Diae in domo magistri ungebatur<sup>101</sup>, tamen valde incertum est, num deae, quarum signa secundo die unguentabantur, fuerint dea Dia et Iuno eius, ut Henzenus<sup>102</sup> putat. Sed illa signa dearum uncta eodem die brevi post etiam coronis donaticis coronabantur. Iam priscis

<sup>93</sup> H. Lietzmann, *Ordo missae* n. 22. Cf. Eisenhofer l. c. I 353; Eug. Vandeur, *La sainte Messe* (1924) 201 sq., alii. Hic ritus primitus apparet in Ordine Burcardi (a. 1502).

<sup>94</sup> H. Lietzmann l. c. n. 3; 10; 13 sqq.; 19 sqq.; 43.

<sup>95</sup> B v. 4 sq.: *et ante ianuam deae Diae adsteterunt et corona[s] donaticas per comm(entariensem) citante(m) singulor(um) inferentibus aras contegerunt*. Pro voce obscura: *derectas* (lapis), scripsi: *donaticas*, quod C II v. 37 tradit. Qua de re cf. Wissowa, *Hermes* 52, 345 sq. Post verbum *citantem* est omissum obiectum: *nomina*. In ecclesia christiana vetere quoque nomina offerentium ex diptychis recitabantur. In actorum loco: *aras contegerunt* considerando cogitamus de vetere origine ipsa verbi *ara*, quam Varro nobis enucleavit apud Macrobius, *Sat.* III 2, 8 sq.: *Inde Varro Divinarum libro quinto dicit aras primum asas dictas, quod esset necessarium ■ sacrificantibus eas teneri, ansis autem teneri solere vasa quis dubitat? Commutatione ergo litterarum aras dici coeptas, ut Valesios et Fusios dictos prius nunc Valerios et Furios dici. Haec omnia illo versu poeta executus est* (Verg., *Aen.* IV 219):

*Talibus orantem dictis arasque tenentem*

*Audiit omnipotens, eqs.*

De more Romanorum precantium aras tangendi vide G. Appel l. c. 194. Illum ritum ipsum contingendi aram iam in Graecorum sacris priscis fuisse intellegimus ex imagine tabulae cuiusdam Aesculapio saeculo V a. Chr. n. dedicatae. *Archaeolog. Zeitung* 1877 p. 143; *Athen. Mitteil.* 2 (1877) tab. XVI; cf. G. Hock, *Griech. Weihegebräuche* (1905) 106.

<sup>96</sup> Lietzmann l. c. n. 3; 6; 10 sq.; 17; 19; 27; 34; 40.

<sup>97</sup> Quam vim fratres verisimile est panibus tribuisse etiam eo, quod illos laureis foliis redimiebant; cf. Wissowa, *Hermes* 52, 332. Laurus a Graecis ipsis quoque existimabatur consecrata; vide E. Rohde, *Psyche*<sup>2</sup> (1898) II 58 adn. 1; 181 adn. 2.

<sup>98</sup> l. c. I 329; cf. Eisenhofer l. c. II 453 sqq. 478 sqq.

<sup>99</sup> A a v. 14 sq.: *et unguent(a) . . . acceperunt et in mantelis [ungu]enta r[ur]s[us] contigerunt*. Pro verbo *[pulm]enta*, ut Henzenus p. 16 vult, recte ponendum est verbum: *[ungu]enta*. De epulis fratrum Arvalium infra dicam.

<sup>100</sup> C II v. 35: *Deinde deas unguentaverunt*.

<sup>101</sup> C I v. 30: (promagister) *deam unguentavit*; C I v. 32: (ceteri fratres) *deam unguentaver(unt)*.

<sup>102</sup> *Acta* p. 32.



temporibus a Graecis lapides et arbores ungebantur et postea statuæ signaque deorum in sacris ipsis<sup>103</sup>. Mos coronandi ipse quoque, qui ex arborum cultu repeti solet<sup>104</sup>, late viguit in Graecia certe iam ante saeculum VI a. Chr. n. Ut Graeci aras consecrandi causa coronis saepe redimiebant, ita simulacra vel idola deorum ipsa quoque coronabant<sup>105</sup>. Quam coronationem illustrant Aelianus, *Var. hist.* IX 39: Ἀναδῆσας πολλαῖς ταινίαις καὶ στεφανώσας τὸ ἄγαλμα καὶ θύσας καὶ κόσμον αὐτῷ περιβαλὼν κτλ. et Dio Chrysostomus, *or.* 11, 60 (I p. 172 Arn.): Διὰ δὲ τὴν πρὸς τὸ δαιμόνιον γνώμην ἰσχυρὸς ἔρως πᾶσιν ἀνθρώποις ἐγγύθεν τιμᾶν καὶ θεραπεύειν τὸ θεῖον προσιόντας καὶ ἀπομένους μετὰ πειθοῦς θύοντας καὶ στεφανοῦντας. Dearum unguentatione coronationeque, qui ritus iam in antiquioribus actis breviter conceptis semper referuntur sic: *coronis inlatis signisque unctis*, caput omnium sacrorum post agnae immolationem peractorum continetur<sup>106</sup>. Christianos primis saeculis usum unguentorum et coronarum in vita privata non admisisse intellegitur ex loco Clementis Alexandrini hoc: *Εἰ μύροις καὶ στεφάνοις χρηστέον*<sup>107</sup>, et ex Tertulliani libro qui *De corona militis* inscribitur. Coronae in ritu liturgico quoque a Christianis non adhibebantur; at iam saeculo II p. Chr. n. ritus signa vel imagines venerandi et coronandi apud Gnosticos<sup>108</sup>, qui multas caerimonias paganorum in cultum suum inducebant, frequens erat, ut comperimus ex Irenaei verbis his: *utuntur autem et hi magia et imaginibus et incantationibus et invocationibus et reliqua universa periergia*<sup>109</sup> et illis: *etiam imagines quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent, dicentes formam Christi factam a Pilato illo in tempore, quo fuit Iesus cum hominibus, et has coronant, et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum, et reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt*<sup>110</sup>. Etiam Christianos ipsos exeunte saec. III imagines Christi in cultu usurpasse testatur Eusebius Caesar. ep. 2 ad Constantiam Augustam<sup>111</sup>. Ex saeculo IV signa i. e.

<sup>103</sup> Cf. Theocrit. VII 106; scholia Procli ad Platonis librum de re publica III 398 B: μύρον καταχέειν τῶν ἐν τοῖς ἀγιοτάτοις ἱεροῖς ἀγαλμάτων θέμις ἦν, ἐρῶν τε στέφειν αὐτά, καὶ τοῦτο κατὰ τινα ἱερατικὸν νόμον, ὥς δὲ μέγας Πρόκλος φησὶν. Mihi quidem non liquet utrum illa signa (ἀγάλματα) deorum fuerint „Fetische“, ut vult Clotilde Mayer, *Das Öl im Kultus der Griechen* (Diss. Herbipol. 1917) 43 sqq.

<sup>104</sup> Eug. Mogk, *Neue Jahrb.* 27 (1911) 496 sqq.

<sup>105</sup> Imago in Attica cratera picta monstrat nobis idolum Liberi patris coronatum. Heydemann, *Vasensammlung zu Neapel* n. 2419; cf. Furtwängler-Reichhold, *Griechische Vasenmalerei* series I (1904) tab. 36 sq.

<sup>106</sup> Henzen p. 34. <sup>107</sup> Clem. Alex., *paed.* II 8 (Clem. I p. 193 sqq. Stählin).

<sup>108</sup> H. Usener, *Weltnachtsfest*<sup>2</sup> 29 sqq.

<sup>109</sup> Iren. *adv. haeres.* I 19, 3 (I p. 201 Harvey).

<sup>110</sup> Ibidem I 20, 4 (I p. 210 Harvey). Augustinus, *enchir.* 7 (p. 198 Oehl.) facit verba haec: *sectae ipsius fuisse traditur quaedam Marcellina, quae colebat imagines Iesu et Pauli et Homeri et Pythagorae adorando incensumque ponendo.* Vide Usener l. c. 30 sq. adn. 11. 12.

statuae et imagines ad ecclesias Christianorum ornandas paulatim usurpabantur, maxime autem imagines Iesu Christi, Beatae Virginis multorumque Sanctorum, atque omnino diebus festis illustribus ecclesiae et arae a Christianis sane exornabantur coronis floribusque<sup>112</sup>. Tales imagines, quarum celeberrimae vocabantur „achiropitae“ (ἀχειροποίητοι), benedicto chrismate ungebantur et lavabantur<sup>113</sup>. Christiani quoque morem antiquorum imitati sunt, cum unguenta effundebant in sepulcra martyrum eaque floribus spargebant et coronis ornabant<sup>114</sup>. Unguentatio ut in Graecorum cultu<sup>115</sup> ita apud fratres Arvales ante coronationem fieri solebat, cum secundum superstitionem veterem unguentum res lustrare i. e. daemonum nocente vi purgare et corona orbe magico res circumcludere<sup>116</sup> et non solum defendere a malis<sup>117</sup>, sed etiam consecrare crederentur. Ab ecclesia catholica unguentationi eadem vis lustralis atque apotropaea attribuitur, id quod ritus baptismatis et imprimis unctio ante<sup>118</sup> immersionem facienda probant. In consecratione ecclesiarum<sup>119</sup>, cuius caerimoniae ex parte ad ritus Romanorum redeunt, lustratione domus Dei facta primum reliquiarum sanctarum sepulcrum oleo sacro (chrismate), deinde ara (mensa altaris) quinquies consecrandi causa, denique cruces ex parietibus pendentes unguentantur atque in benedictione campanae<sup>120</sup> latera externa internaue eius. Quae omnes uniones aliquam apotropaeam et expiatoriam vim habent. Oleum autem id, quod ad varias unguentationes usurpatur et *μύρον* vel chrisma vocatur, iam primis saeculis in ecclesia christiana consecrabatur<sup>121</sup>, ut etiam hodie in ecclesia Latina die ultimae Christi cenae in totum annum fieri solet<sup>122</sup>.

<sup>111</sup> Migne PG 20, 1545.

<sup>112</sup> Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie* I (1817) 114. De imaginum Iesu Christi creberrimo usu dicit Augustinus, *De trinitate* VIII 4, 7 (Migne PL 49, 591).

<sup>113</sup> Conferatur e. g. achiropita sanctissimi salvatoris Iesu Christi in Capella Sancta Sanctorum asservata ap. Wilpert, *Röm. Mosaiken u. Malereien der kirchl. Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert* (1916) II 1101 sqq. et praecipue 1105; IV tab. 139. Antiquum ritum imagines unguentandi commemorat papa Hadrianus I in litteris ad Carolum Magnum scriptis ap. Mansi, *Concil. Coll.* XIII 778. Illius achiropitae lavatio symbolica in processionibus fieri solebat. Wilpert l. c. II 1105 et adn. 2, 3; cf. etiam in universum ibidem II 1126 sq. <sup>114</sup> Lucius l. c. 291 sq.

<sup>115</sup> Clot. Mayer l. c. 36 sqq. 44 sq.

<sup>116</sup> Eitrem l. c. 64 sqq.

<sup>117</sup> Imprimis conferendus est Jos. Köchling, *De coronarum apud antiquos vi atque usu*, RVV XIV ■ (1914) 21 sqq. <sup>118</sup> Rituale Rom.

<sup>119</sup> Eisenhofer l. c. II 480 sqq. Guil. Durandus, *Rationale divinarum officiorum* I c. 6 n. 11 sqq. profert de ecclesiae consecratione tres causas has: propter daemorum expulsionem, propter ipsius ecclesiae purgationem et expiationem, propter removendam maledictionem et introducendam benedictionem.

<sup>120</sup> Eisenhofer l. c. II 502 sqq.

<sup>121</sup> Tertull., *de bapt.* c. 7 (p. 206 sq. Reiff.); Hippolyti *Trad. Apostol.* p. 111 Hauler; *Constit. Apost.* VII 27, 1 (I p. 414 v. 10 Funk); Cyrillus Hierosol., *Catech. mystag.* III; alibi.

<sup>122</sup> Hauck, s. v. *Salböl*, *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche*<sup>1</sup> XVII 394.

5. Primis caerimoniis primi diei absolutis ante meridiem omnes fratres Arvales in cathedris considebant<sup>123</sup>, eamque sessionem non fortuitam, sed ritualement fuisse inde patet, quod tales sessiones per totum trium dierum sacrum identidem repetuntur et in actis perscribuntur. Nam eodem die postmeridiem fratres, postquam ex balneis venerunt, in cathedris considebant<sup>124</sup>, et secundo die magister porciliis et vacca immolatis in tetrastylo in subselliis considebat<sup>125</sup> iterumque post exta hostiarum reddita<sup>126</sup>, atque omnes fratres una cum magistro brevi post in subselliis considebant in tetrastylo<sup>127</sup>, cum postmeridiem ollis per clivum iactatis in aede deae Diae in subselliis marmoreis considerent<sup>128</sup>. Quo ritu sacrae actiones graves eae, in quibus die primo fratres Arvales valde occupati erunt et quas die secundo antemeridiem magister modo ad aram modo in tetrastylo<sup>129</sup> ac postmeridiem omnes fratres tam in aede (ter introierunt) quam ad aram (bis de aede exierunt) faciebant<sup>130</sup>, quodammodo intermittebantur aliquamdiu<sup>131</sup>. In ecclesia Romana sacerdotes stant antiquitus in sacrificii actu et cum sacramenta distribuunt, sed intra missam sollemnem tantummodo, dum a subdiacono epistula legitur et cantus insequentes fiunt, considant necesse est. Quae est memoria usus veterum Christianorum; etenim in liturgia et presbyter et fideles sedebant, simulatque lectio epistolae fiebat, sed tempore evangelii legendi atque inter orandum omnes stabant<sup>132</sup>. Sed praeterea sacerdotibus catholicis licet sedere eo tempore, quo a choro cantantur haec: Kyrie, Gloria, Credo. Ea sacerdotis sessio, ut Eisenhoferi verbis utar, „erscheint teils als Ausnahme, die aus inneren symbolischen Gründen gemacht ist, teils und allermeist als Konzession an die infirmitas et fragilitas humana“<sup>133</sup>. Rectius quidem dicitur consentaneum esse sacerdotem considerare, cum non ipse agit, sed audit chorum canen-

<sup>123</sup> C I v. 32.

<sup>124</sup> A a v. 10: *Item postmeridiem a balneo cathedris consederunt.*

<sup>125</sup> A a v. 18: *et inde in tetrastylo revers(us) subsellis consed(it).*

<sup>126</sup> C II v. 5. <sup>127</sup> C II v. 10.

<sup>128</sup> C II v. 24 sq.: *Inde ostels clusis subsellis marmoreis consed(erunt).* Cathedrae in domo magistri, subsellia nuda in tetrastylo, subsellia marmorea in aede deae Diae erant.

<sup>129</sup> A a v. 17 sq. et C II v. 3—7.

<sup>130</sup> C II v. 17—42.

<sup>131</sup> Eadem actione fratres Arvales se reficere voluisse put.

<sup>132</sup> Constit. Apost. II 57, 4: *κελεύθω δὲ μέσος ὁ τοῦ ἐπισκόπου θρόνος, παρ' ἐκάτερα δὲ αὐτοῦ καθέζεσθω τὸ πρεσβύτεριον . . . οἱ λαϊκοὶ καθέζεσθωσαν . . .*; l. c. II 57, 5: (Lectio veteris testamenti) . . . 57, 6: . . . (Psalmus cantatur) 7: (Lectio epistolae) . . . καὶ μετὰ ταῦτα διάκονος ἢ πρεσβύτερος ἀναγινωσκέτω τὰ Εὐαγγέλια, . . . 8: καὶ ὅταν ἀναγινωσκόμενον ἢ τὸ Εὐαγγέλιον, πάντες οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς στηκέτωσαν . . . γέγραπται γάρ . . . «Σὺ δὲ αὐτοῦ στήθι καὶ ἀκούσῃ» (I p. 161. 163 Funk). Vide etiam II 57, 14 (I p. 165 Funk). Ordo Romanus I ap. Mabillon, *Mus. Ital.* II 9: *et sequitur oratio: post finitam<sup>d</sup> sedet; similiter episcopi, vel presbyteri sedent.* Ibidem p. 9 adn. d: „ . . . auctor tradit morem inolevisse, ut non sedeatur in ecclesia ante finem huius orationis“. Cf. Dölger, *Sol Salutis* 249 sq.

<sup>133</sup> *Kathol. Liturg.* I 337 sqq.



tem. Sed aliter est iudicandum de sessione episcopi, qui in cathedra sedet indeque Dei verbum praedicat. Tunc enim actus sedendi est signum τῆς προεδρίας, „praesessionis“ (Vorsitz). Qua de causa cathedra usurpatur pro significanda potestate episcopali vel papali („sedes Apostolica“). Fortasse etiam apud fratres Arvales consessus in cathedris dignitatem illorum significabat. Sed ut actis fratrum Arvalium nobis referuntur verba haec: *et ante aram steterunt*<sup>134</sup> et illa: *et ante ianuam deae Diae adsteterunt*<sup>135</sup> et non semel voces introeundi in aedem<sup>136</sup>, exeundi ad aram<sup>137</sup>, revertendi<sup>138</sup>, sic in Ordine Romano primo invenimus saepe verba sedendi, surgendi, standi, accedendi ad sedem, descendendi ad altare, quae imprimis ad pontificem pertinent<sup>139</sup>. Apud Mura-torium legitur locus hic: *Ubi dum intraverit, sedet* (pontifex) *in sella sua* . . .<sup>140</sup> et porro: *Post finitam orationem sedet Princeps, similiter episcopi vel praesbyteri sedent*<sup>141</sup>. Celeberrima sedes ecclesiae est cathedra episcopi, sacerdotibus ceteris sunt inferiora subsellia<sup>142</sup>. In liturgia Chrysostomi videmus scripta verba haec: καὶ ἀπέρχονται ἐν τῇ καθέδρᾳ . . .<sup>143</sup>. Similiter atque in sacris fratrum Arvalium motus et habitus corporis in ecclesiae christianae cultu subtiliter praescribuntur.

6. Ut primo die mane nonnullae caerimoniae primum a magistro vel promagistro, deinde a ceteris fratribus Arvalibus peraguntur (secundum acta annorum 240<sup>144</sup>, 241), ita in sequentibus quoque caerimoniis enarrandis i. e. epulis ipsis magister a ceteris fratribus distinctus et cum ministrantibus pueris separatim epulatus esse<sup>145</sup> refertur cum in actis a. 241 tum in actis a. 240<sup>146</sup>. Sed, antequam solus epulatur, magister manus lavat et post epulas aquam in manus accipit<sup>147</sup> et postmeridiem fratres Arvales, priusquam cenatoria alba sumunt, manus lavant<sup>148</sup>. Quamquam porro in actis manuum lavatio non commemoratur, tamen mihi videtur esse consentaneum, ante epulum sacrum in tetrastylo faciendum, ante cenam in urbe agendam atque ante epulas tertii diei fratres manus lavissee. Ea est prisca consuetudo, quae et a

<sup>134</sup> C II v. 27. Ergo in sacrificando statueretur (etiam in cultu christiano); cf. canon missae.

<sup>135</sup> B v. 4. <sup>136</sup> C II v. 17. <sup>137</sup> C. II v. 26. <sup>138</sup> C II v. 20. 21 sq. 33.

<sup>139</sup> Ordo Romanus I passim ap. Mabillon l. c. II p. 1 sqq.

<sup>140</sup> *Litt. Rom. vet.* II 976.

<sup>141</sup> Ibidem II 980; cf. col. 395. 992. 997. Diaconi vero velut „ministri“ stant.

<sup>142</sup> Eisenhofer l. c. I 457; cf. H. Holtzinger, *Die altchristliche Architektur* (1889) 164 una cum figura n. 110: Kathedra und Subsellen in Dom von Torcello. Item in Basilicis Romanis S. Laurentii, S. Caeciliae, S. Clementis, aliis.

<sup>143</sup> Brightman l. c. I 370 v. 23. <sup>144</sup> C I v. 29—33.

<sup>145</sup> Qua de causa illud epulum magistri sollemnem auctoritatem prae se fert. Postquam acta a. 240 inventa sunt, Henzeni sententia, qua magistrum primo die bis cum fratribus ceteris comedisse affirmat, plane irrita putanda atque amovenda est; cf. Wissowa, *Hermes* 52, 333. <sup>146</sup> C I v. 33—41. <sup>147</sup> C I v. 33. 38.

<sup>148</sup> A a v. 11. Hiatus expletus ab Henzeno, vide p. 15.

Graecis et a Romanis vulgo ante epulas adhibebatur. Sed nunquam reperimus in actis fratres Arvales ante sacrificia singula cruenta atque incruenta manus lavisse; in indictione sola magister manibus lautis precatus<sup>149</sup> esse dicitur, ut supra iam vidimus. Etiam si apud illos lavatio manuum imprimis actio munditiae externae fuisse videtur, tamen vero in cultu Graecorum<sup>150</sup> et Romanorum tunc non raro imperabatur iis, qui sacris intererant vel ipsi sacrificabant<sup>151</sup> precesque offerebant deis<sup>152</sup>, puritas et animi et corporis sive manuum<sup>153</sup>. Cuius praecepti memorabile exemplum legimus apud Livium XLV 5, 4 sic: *cum creditae sanctitati adsentirentur omnes, "cur igitur" inquit "pollui eam homicida \*\* sanguine regis Eumenis violavit : et cum omnis praefatio sacrorum eos quibus non sint purae manus sacris arceat, vos penetralia vestra contaminari cruento latronis corpore sinetis?"* Ut Graecis περιρραντήρια<sup>154</sup> ita Romanis principio delubra<sup>155</sup> sita prope ad deorum templa erant capiti aspergendo manibusque lavandis, priusquam aedes sacras adirent. Animi castitas Romanorum aedem ingredientium<sup>156</sup> significatur optime loco hoc: *Templa quidem ac delubra . . . , quae non vulgo ac temere, sed cum castitate caerimoniaque adeuntur*<sup>157</sup> atque illo: *... gratioremque existimari, qui delubris eorum (sc. deorum) puram castamque mentem, quam, qui meditatam carmen intulerit*<sup>158</sup>. Apud Graecos primis temporibus similiter atque in Romanorum religione ἀγνεία corporis<sup>159</sup> sola, sed postea simul etiam casta mens<sup>160</sup> templa adeuntium postulari solebat. Qua in re praecipue sunt digni, qui notentur, versus templi Epidaurii hic: ἀγνὸν καὶ ναοῦ θνώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι· ἀγνεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια<sup>161</sup> et titulus Deliacus ille: [παρ]ιέναι εἰς τὸ ἱε[ρὸν τοῦ] Διὸς τοῦ Κυνθίου καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Κυνθί[ας] χε[ρ]σὶν καὶ ψυχῇ καθα[ρῶ]<sup>162</sup> et oraculi e codice Vindobonensi sumpti locus hic: ἀγνὰς χεῖρας ἔχων καὶ νοῦν καὶ γλῶτταν ἀληθῆ εἶσαι μὴ λουτροῖς ἀλλὰ νόῳ καθαρὸς. ἀρεῖ γὰρ θ' ὁσίοις θάνεις ἥδατος· ἄνδρα δὲ φαῦλον οὐδ' ἂν ὁ πᾶς λούσαι χεῦμασιν ὠκεανός<sup>163</sup>. Sed copiosiora praescripta eiusmodi cognoscimus ex Pergamenorum

<sup>149</sup> Acta a. 91, CIL VI 2068 I v. 29. De illo ritu precationum Romanarum cf. G. Appel l. c. 185 sq.

<sup>150</sup> Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, RVV IX 1 (1910).

<sup>151</sup> Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm.*<sup>2</sup> 416 adn. 3. <sup>152</sup> G. Appel l. c. 186 sq.

<sup>153</sup> Ritus manum lavandarum sensim saeculis labentibus a caerimonia totius corporis lavandi ortus est.

<sup>154</sup> Luc., *de sacr.* 13: καὶ τὸ μὲν πρόγραμμα φησι, μὴ παριέναι εἰς τὸ εἶσω τῶν περιρραντηρίων, ὅστις μὴ καθαρὸς ἐστὶ τὰς χεῖρας· cf. Wächter l. c. 7.

<sup>155</sup> Wissowa l. c. 469 adn. 3. <sup>156</sup> Wächter l. c. 10 adn. 2.

<sup>157</sup> Gell., *noct. Att.* IV 9, 9. <sup>158</sup> Plin., *pan.* 3.

<sup>159</sup> Wächter l. c. 7 sq. In mysteriis Eleusiniis (Wächter 9 sq.) et mysteriis Andaniae factis (L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae* I (1906) n. 58 § 12. 21. 22) multae purificationes et lavationes fiebant.

<sup>160</sup> Wächter p. 8 sqq. <sup>161</sup> Porph. *de abst.* II 19.

<sup>162</sup> Ziehen, *Leges sacrae* n. 91 v. 11 sqq.

<sup>163</sup> G. Wolff, *Philol.* 17 (1861) 551 sq.

legis (post a. 133), quae est de Minervae sacris, verbis hisce: . . . ἡ ἀγενεΐωσαν δὲ καὶ εἰσΐτωσαν εἰς τὸν τῆς θεοῦ ναὸν οἱ τε πολῖται καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἀπὸ μὲν τῆς ἰδίας γυναικὸς καὶ τοῦ ἰδίου ἀνδρὸς αὐθημερόν, ἀπὸ δὲ ἀλλοτριᾶς κα[ὶ] ἀλλοτριῶν δευτεράων λουσάμενοι· ὡσαύτως δὲ καὶ ἀπὸ κήδους καὶ τεκούσης γυναικὸς δευτεράων· ἀπὸ δὲ τάφου καὶ ἐκφορᾶς περιρυσάμενοι καὶ διελθόντες τὴν πύλην, καθ' ἣν τὰ ἀγιστήρια (i. e. περιρραντήρια) τίθεται, καθαροὶ ἕστωσαν αὐθημερόν κτλ.<sup>164</sup> et ex Lindiorum lege (saec. II p. Chr. n.) hac: [ἀγ]αθῶν τύχ[α]ι. ἀφ' ὧν (sc. καθαρίζοντας) χρ[ὴ] πα[ρ]εῖναι (= παρίεναι) αἰσῶς εἰς τὸ ἐσ[θ]λόν· πρῶτον μὲν καὶ τὸ μέγιστον, χεῖρας καὶ γνῶμην καθαρὰς καὶ ὑγιεῖς ὑπάρχοντας καὶ μηδὲν αὐτοῖς δεινὸν συνειδόμενος (animi innocentia et sanctimonia) καὶ τὰ ἐκτός· ἀπὸ φακῆς ἡμερῶν γ', ἀπὸ αἰγείου (sc. κρέως) ἡμερῶν γ', ἀπὸ τυροῦ ἡμέρας α', ἀπὸ φθορείων ἡμερῶν μ', ἀπὸ κήδους οἰκείου ἡμερῶν μ', ἀπὸ συνουσίας νομίμου αὐθημερόν περιρρανμένους καὶ πρότερον χρεισαμένους ἐλαίῳ, ἀπὸ παρθενείας<sup>165</sup>. Prope templum Apollinis Delphici ex fonte Castaliae hauriebatur aqua, qua omnes introituri se conspergebant manusque lavabant<sup>166</sup>. Saepe illa delubrorum aqua consecrabatur, ut efficacius mala arceret et animos immundos lustraret. De munditia Graecorum sacrificantium nobis praebet iam Homerus exemplum hoc: Χερσὶ δ' ἀνίπτοισιν Αἰὼ λείβειν αἴθοπα οἶνον ἄζομαι<sup>167</sup>. Cultus in Oriente i. e. in Asia minore celebratos fortasse primos animi puritatem coram, qui in templa ibant, severe observasse, denuo potest colligi ex accuratis praeceptis, quae lege sacra nuper Philadelphiae, in Lydiae urbe, inventa dantur de puritate corporis rituali et animi castitate sacerdotum vel sodalium<sup>168</sup>. Sed in ecclesiam christianam veterem ipsam quoque transiit caerimonia lavandarum manuum, quam non modo ablundi causa fieri sed etiam symbolum castitatis continere illa credit<sup>169</sup>. Primis temporibus fideles manus lavabant ante communionem, quod factum elucet ex Augustini loco hoc: *Omnes viri quando communicare desiderant, lavent manus et omnes mulieres nitida exhibeant lintheamina, ubi corpus Christi accipiant*<sup>170</sup>. Non minus solebant manus lavare ante

<sup>164</sup> Dittenberger, *Syll.* n. 982.<sup>165</sup> Ibidem n. 983.<sup>166</sup> Eurip., *Ion*. 94, *Phoen*. 222.<sup>167</sup> *Il.* VI 266.<sup>168</sup> O. Weinreich, *Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelpheia in Lydien* (Sitz.-Ber. d. Akad. d. Wiss. Heidelberg. 1919 XVI 54 sqq. 64 sq.); cf. tituli (saec. II a. Chr. n.) locus hic (v. 50 sqq.): [Τὰ παραγγέλματα ταῦτα (quae pertinent ad ἀγνισμὸς καὶ καθαρμὸς καὶ θυσίας [v. 12 sqq.] et praecepta moralia [v. 17 sqq.]) ἐτέθησαν παρὰ Ἀγγιδίου (τὴν ἀγιωτάτην) φύλακα καὶ οἰκοδόμοιαν τοῦδε τοῦ οἴκου, ἥτις ἀγαθὰς] διανοίας ποιῶτω ἀνδράσι καὶ γυναιξίν [ἐλευθέροις καὶ] δούλοις, ἵνα κατακοινηθῶσι τοῖς ὅδε γεγραμμένοις, καὶ ἐν ταῖς θυσίαις ταῖς τε ἐμμήνοις καὶ ταῖς προσκοίνοις καθα (suppl. Ad. Wilhelm)] πτέσθωσαν . . . τῆς γραφῆς ταύτης κτλ.<sup>169</sup> Eisenhofer l. c. I 354 sq.<sup>170</sup> Quae verba sunt deprompta e sermone (152) de tempore habito; vide Migne, PL 38, 825.



precationem quoque in vita cotidiana media nocte<sup>171</sup>, prima luce<sup>172</sup>, apud agapas, ut Tertullianus narrat<sup>173</sup>. Intrantes in basilicam antea in atrio cantharo se lavabant. Hodie autem fideles catholici diebus Dominicis ante missae sollemnia a sacerdote aqua antea benedicta asperguntur; aliis temporibus qui in ecclesiam intrant, aqua benedicta se ipsi aspergunt<sup>174</sup>. Sacerdotes intra missam sacram iam tunc purae mentis symbolice demonstrandae causa manus lavasse testantur Cyrillus Hierosolymitanus verbis his: Ἐωράκατε τοίνυν τὸν διάκονον τὸν νύπασθαι διδόντα τῷ ἱερεὶ καὶ τοῖς κληροῦσι τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ πρεσβυτέροις. ἀλλὰ σύμβολόν ἐστι τοῦ δεῖν ἡμᾶς καθαρεύειν πάντων ἁμαρτημάτων καὶ ἀνομιμάτων τὸ νύπασθαι<sup>175</sup> et Const. Apost. VIII 11, 12 (I 494 Funk) sic: Εἰς δὲ ὑποδιάκονος διδότην ἀπόρρουψιν χειρῶν τοῖς ἱερεῦσι, σύμβολον καθαρότητος ψυχῶν θεῷ ἀνακειμένων et Ps.-Dionys. Areop. loco hoc: Τούτων οὖν γεγονότων, νίπτεται τὰς χεῖρας ὁ ἱεράρχης ἔμπροσθεν τῶν ἱερῶν συμβόλων ἐστώς, καὶ μετ' αὐτοῦ ἅπαντες οἱ ἱερεῖς . . . καὶ τὰς ἐσχάτας τῆς ψυχῆς φαντασίας καθαρθήσονται<sup>176</sup>. Primo manus lavabantur purgandi causa post offertorium i. e. post acceptas et in altari positas oblationes fidelium. Postea, cum iam oblationes selectae offerrentur, ex illa actione naturali ritus symbolicus factus est. Qui a sacerdote modo ante missam i. e. priusquam vestem ecclesiasticam induat<sup>177</sup>, modo post offertorium perficitur, modo etiam ante offertorium. Secundum Ordinem Romanum I n. 14 pontifex post oblationes acceptas manus lavat. Hodie in missa pontificali episcopus ante offertorium idem facit; post offertorium vero vel suffitionem semper fit lavatio, qua non iam manus, sed quattuor digiti soli sacerdotis lavantur. Episcopus semper post communionem manus lavat, quem ritum alii sacerdotes interdum exercent<sup>178</sup>. Ut pueri praetextati fortasse ante omnia epula (praeter illud, quod in tetrastylo habitum est) fratribus Arvalibus aquam simpulis<sup>179</sup>, ut equidem opinor, porrigebant, ita diaconi subdiaconique vel clerici minores aquam et episcopo et presbyteris dabant. Locus actorum fr. Arv. a. 240 hic: et (scil. promagister) aquam in manus acc(epit)<sup>180</sup> simi-

<sup>171</sup> Hippol., *Apost. Trad.* p. 119 Hauler: Circa mediam vero noctem exurgens lava manus aqua et ora.

<sup>172</sup> Lagarde, *Rel. iur. eccles. ant.* 12 v. 15 sq.: Πᾶς πιστὸς ἢ πιστὴ ἑωθεν ἀναστάντες ἐξ ὕπνου πρὸ τοῦ ἐργόχειρον ἐπιτελεῖσαι νυγόμενοι προσευχέσθωσαν.

<sup>173</sup> *Apologet.* c. 39; cf. *de orat.* 13 (p. 188 sq. Reiff).

<sup>174</sup> Quae aqua lustralis omni Dominica quomodo benedicatur, vide in Rituali Romano sub tit. VIII. Ibidem legitur quaedam *benedictio aquae in vigilia Epiphaniae Domini* originis orientalis, quae inde a saeculo XV in ecclesia quoque Latina usurpabatur, sed a. 1890 demum approbata est. <sup>175</sup> *Catech. mystag.* V 2.

<sup>176</sup> *De ecclesiast. hierarch.* III 10 (Migne PG 3, 465).

<sup>177</sup> Eisenhofer II 131 sq.

<sup>178</sup> Ibidem II 229 sq. De ritu orientali cf. A. Baumstark, *Messe im Morgenland* (1906) 119 sq.

<sup>179</sup> Ex iis aquam super digitos fundebant fortasse in pelvim.

<sup>180</sup> C I v. 38.

liter exprimitur verbis ordinis missae alicuius hisce: *hic accipiat sacerdos aquam in manibus*<sup>181</sup>. Haud longe a vero aberit qui putaverit pueros ministrantes praeter aquam *manutergia* tam magistro soli quam fratribus ceteris obtulisse, velut fiebat in ecclesia Baiorensi secundum ordinis verba haec: *Finita collecta, sedenti in cathedra sacerdoti offert puer unus manutergium pulcrum et mundum . . . Quo facto, ipse lavat manus, pueris altari assistentibus ministrantibus sibi aquam et manutergium*<sup>182</sup>.

7. Postquam singuli fratres sportulas acceperunt<sup>183</sup>, antemeridiem magister vel promagister manibus lautis cenatorium album induebat atque in triclinio<sup>184</sup> sive lecto discumbebat epulabaturque, cum duo pueri praetextati patrimi et matrimi, filii senatorum, prope<sup>185</sup> magistrum accubantem in cathedris et ipsi ad epulum considerent. Post epulas mensa, in qua magistro epulanti erant cibi positi, removebatur atque iterum aqua ad manus lavandas magistro praebebatur. Quibus factis ponebatur a pueris in lecto torale segmentatum, in quo magister discumbens ture et vino sacrificium faciebat, quod pueri cum publicis ad aram ferebant i. e. tus acerris et vinum pateris<sup>186</sup> vel scyphis. Illud sacrificium a magistro solo aequae ac paulo post ab omnibus fratribus peragebatur inter mensas primam et secundam cenae<sup>187</sup>; nam equidem censeo coronas convivales, quas deinde magister praeter sportulas accipiebat, esse mensae secundae bellariorum. Eodem fere modo commune epulum sodalitatis universae postmeridiem fiebat<sup>188</sup>. Sed insuper traditur fratres Arvales unguenta accepisse, quae manteliis contingebant, et, postquam bellaria mensae secundae ac rosa soluta divisa sunt singulis praesentibus, sportulis acceptis felicia dixisse<sup>189</sup>. Verisimile est fratres duodecim in lectis quattuor discubuisse, ut pueri singuli adsidentes ad singulos lectos optime illis epulantibus ministrare possent. Die secundo, postquam multi ritus in luco peracti et magister flamenque in proximum annum creati sunt<sup>190</sup>, *felicia dixerunt et de aede praetextati descen-*

<sup>181</sup> Edm. Martène, *De ant. rit. eccl.* (Rotomagi 1700) lib. I cap. IV art. XII p. 459.

<sup>182</sup> Ibidem lib. I cap. IV art. XII p. 591.

<sup>183</sup> C I v. 33: et *sport(ulas) acc(eperunt) sing(uli) X C* (= denarios centenos). In actis a. 240 solis sportulae ante epulas acceptae memorantur. Quas infra tractabo.

<sup>184</sup> Illud in actis a. 240 (I v. 34) nominatur, contra in aliis actis plerumque narratur sic: *in tricliniariibus*. <sup>185</sup> Henzen, *Acta* p. 15.

<sup>186</sup> Nam A a v. 27 et C II v. 31 acerrae, quae ad tus sacrificandum usurpabantur, commemorantur et acta a. 81, CIL VI 2060 v. 12, referunt ita: *ture et vino referentibus ad aram in pateris*.

<sup>187</sup> C I v. 29—41; cf. Henzen l. c. 15.

<sup>188</sup> A a v. 10—16.

<sup>189</sup> A a v. 13 sqq.: [*Fratres Arvales post epulas supra toralibus segmentatis discubuerunt . . . et unguent(a) et coronas acceperunt . . . Item mensa secunda bellarior(um) divisa est . . . et rosa[m] soluta[m] diviser(unt) ibique felic(ita) dixer(unt)*].

<sup>190</sup> C II v. 39—41: *Deinde libellum legunt et in annum prox(imum) qui ex Saturnalibus [p]rimis mag(istrum) I et flam(inem) nominant*.

*der(unt) et in papil(iones) suos ad mutand(as) (scil. praetextas) introier(unt) et cenatoriis alb(is) acc(eptis) et cullaribus verbec(inis) in tetrast(ulo) [epulati sunt]*<sup>191</sup>. Id epulum fuit, ut ita dicam, prandium, in quo more pompae in tetrastylum fercula cum campanis et urnalibus mulsi singulorum (sc. fratrum) transibant<sup>192</sup>. Cena autem diei secundi in urbe facta<sup>193</sup> similis fuit epulis die primo habitis, atque epulae, quae die tertio non diverso modo celebrabantur, in actis a. 219 brevius quam reliquae dapes narrantur sic: *in domum P. Aeli Secundini mag(istri) fratr(es) Arvales ad consumm(andum) sacrific(ium) deae Diae convenerunt et epulati sunt et ture et vino fecerunt, ministrantib(us) puer(is) patrim(is) et matrim(is) senatorum filis, qui supra*<sup>194</sup>. Sed qui cibi in epulis primi diei et tertii (et in cena secundi diei) appositi sint, nullo loco actorum memoratum invenimus. Contra in epulo sacro secundi diei promeridie facto omnes fratres, ut acta anni 240 (v. 11—14) tradunt, *mensa pumila sine ferro*<sup>195</sup> *ante ipsos posita panes siligineos*<sup>196</sup>, *sangunculum*<sup>197</sup> porciliarum earumque partes illas<sup>198</sup>, quae non erant deae redditae, edebant. Quas epulas quasi gustationem (valde opulentam) fuisse Marinius<sup>199</sup> atque Henzenus<sup>200</sup> recte notavisse mihi videntur. Eodem die postmeridiem in aede ostiis clausis fratres Arvales laureatos panes siligineos iam primo die consecratos *famil(iae) et off(icialibus)* dabant<sup>201</sup> atque eos fortasse edendos. Sed etsi difficillima est quaestio

<sup>191</sup> C II v. 41—43.

<sup>192</sup> B v. 8 sq. Praeterea unguenta et bellaria accipiebant; vide fragm. CIL VI 32391 v. 6 sq. Henzen 35: *Urn dia vasa sunt urnam liquidi continentia*. Campanarum apud antiquos usum postea tractabo. De cullaribus, vervecinis recte iudicavit Wissowa, *Hermes* 52, 346 sq. <sup>193</sup> A b v. 9—13. <sup>194</sup> B v. 14—16.

<sup>195</sup> Ferrum fuit „tabu“ in luco deae Diae, ut in luco ipso usurpari non deberet. Sed quotiens arbores ferro coinquendae et commolendae atque acta in aedis parietibus inculpanda (i. e. tituli ferro exarandi) erant, piaculis deos placari necesse erat. S. P. C. Tromp, *De Romanorum piaculis* (Diss. Amstelodam., Lugduni Batavorum 1921) 105 sqq.

<sup>196</sup> Mau, s. v. *Bäckerei* ap. Pauly-Wissowa, *RE* II 2736.

<sup>197</sup> Num *sangunculus* (*sanguiculus*) hoc loco „Blutwurst“ (Plin. n. h. 28, 209) significet, mihi non liquet. A a v. 22: *porcilia piaculara epulati sunt et sanguem postea*. Qua de re vide Guillemi Heraei commentationem *Zu Petronius und den Arvalakten* inscriptam (Rhein. Mus. 72 [1917/18] 41 sqq.). Cuius sententiam hanc: „*sangunculus* in den Arvalakten . . . ist ähnlich das geronnene und zu einer gallertartigen Masse gewordene Schweineblut als Speise . . .“ (l. c. 45), multo verisimiliorem duco quam illam, quae a Trompio (l. c. 131) de farciminibus cogitante exprimitur verbis his: „ . . . *ex hostiae sanguine parabantur sanguiculi*.“ Ceterum maxime affirmem illud epulum fratrum Arvalium esse sacrum (Th. Birt in Roscheri *Lex. myth.* I 972 dicit sic: „ceremonial-priesterliches Pflichtessen“ et G. Wissowa, *Hermes* 52, 333 ita: „sakraler Charakter . . . sacra mensa“) atque hac in re iudicium Heraei (l. c. 46 sq.) tenuibus argumentis fultum non probaverim. Cf. etiam E. Pais, *Il sangue delle vittime gustato dai sacerdoti* (Rendiconti XXXI [1922] 5 sqq.).

<sup>198</sup> Quae erant viscera; vide Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm.* 419 et adn. 6. 8; Tromp. l. c. 132.

<sup>199</sup> *Atti* p. 587.

<sup>200</sup> *Acta* p. 24.

<sup>201</sup> C II v. 24—26.



de lumemuliis (cum rapinis)<sup>202</sup>, quae omnes fratres brevi post in aede accipiebant<sup>203</sup> et sacri epuli ratione, ut opinor, edebant, tamen a Buechelero<sup>204</sup> explicatio facta ea: „Minzenmehl mit Rüben“, qua ad hoc tempus nulla melior inveniri potuit, videtur esse probabilis.

Quae epula a fratribus Arvalibus tribus diebus sacri deae Diae peracta partim magis partim minus habent rituales significationem atque ex parte spectant ad fertilitatem et copiam messis assequendam. Apud permultas gentes orbis terrarum ab antiquissimis temporibus epula sacra modis valde diversis fieri notum est. Graeci quoque talia epula et in festis messis et in illis, quae ante messem celebrabant, non raro agebant. Ut nonnulla exempla afferam, in Hyacinthiis<sup>205</sup> sollemne epulum, κοπὶς quae vocatur, haberi solebat, in quo sacerdotes edebant caprarum carnem farcimenque. Milesia inscriptione quadam saeculi V a. Chr. n. in illa urbe αἰμάτιον praeter δύο κρέα similiter ac sangunculus et caro porciliarum apud fratres Arvales quasi portio sacrificii divisa consumptaque esse traditur<sup>206</sup>. In dape rituali ea, quae in Dianae festo Scillusio parabatur, Scilluntii carnem, panes, bellaria edebant<sup>207</sup>. Sed panes placentaеque etiam in epulo ad Bacchi honorem Phigaliae<sup>208</sup> celebrato atque in epulis Bacchicis, quae rex sacrorum Choibus<sup>209</sup> instruebat, a sodalibus consumeantur. Haud aliter in Thalysiis Cereri celebratis<sup>210</sup> epulantes comedebant θαλύσια, panes ex novo frumento confectos, qui panibus siliginis fratrum Arvalium similes sunt. Singulares autem panes, ψαιστά quae nominantur, Coi Aesculapio sacrificabantur, deinde quasi ὕληια a sacerdote distribuebantur sacrificantibus atque edebantur, ut apparet ex Athenaei verbis his: ἡ διδομένη ἐν ταῖς θυσίαις μᾶζα ἵνα ἀπογεύσωνται<sup>211</sup>. Obiter commemorem etiam aetate nostra in Graeciae regionibus diversis cibos e compluribus fructibus compositos coctosque velut πανοπεριάν<sup>212</sup> et placentas sicut κονλλοῦρα<sup>213</sup> secun-

<sup>202</sup> Interpretatio a Theodoro Birt in Roscheri *Lex. myth.* I 973 constructa haec: „Salbgefäße“ est existimanda minime recta.

<sup>203</sup> A a v. 30 sq. <sup>204</sup> Arch. f. lat. *Lexikogr.* I (1884) 109 sqq.

<sup>205</sup> Nilsson, *Griech. Feste* 129 sqq.

<sup>206</sup> Th. Wiegand, *Sechster vorläufiger Bericht über die von den königlichen Museen in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen* (Abhdlg. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1908, Anhang: Abhdlg. I 20 sq.).

<sup>207</sup> Xenoph. *Anab.* V 3, 9: παρῆχε δὲ ἡ θεὸς (i. e. Ἀρτεμις) τοῖς σκηνοῦσιν ἄλφιτα, ἄρτους, ὄνον, τραγήματα, καὶ τῶν θυομένων ἀπὸ τῆς ἱερᾶς νομῆς λάχος, καὶ τῶν θηρευομένων δέ. Cf. Nilsson, *Griech. Feste* 247 sq.

<sup>208</sup> Athen. IV 148 F—149 C (Müller, *Fragm. hist. Graec.* IV p. 411). Cf. Nilsson l. c. 300.

<sup>209</sup> Aristoph. *Acharn.* 1092; cf. A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen* (1898) 396.

<sup>210</sup> Nilsson l. c. 332.

<sup>211</sup> Athen. III 115 A. Vide C. Kircher, *Die sakrale Bedeutung des Weines*, RVV IX 2 (1910) 93.

<sup>212</sup> B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum I* (1871) 60 sq.

<sup>213</sup> Ibidem 62 sqq.

dum popularem usum veterem diebus festis nonnullis a multis familiis ratione sollemnis communionis consumi. Sed quod in Sicilia etiam hodie in multis festis de pervetustis cibis fiunt verba haec: „Si mangia per devozione“<sup>214</sup>, eadem ex opinione fratres Arvales die secundo ante-meridiem panes siligineos et porciliarum carnem sangunculumque ac postmeridiem lumemulia cum rapinis edisse consentaneum est.

Etiam in ecclesiae christianae veteris cultu epula sacra magnam vim habent, quae tamen cum forma tum significatione valde ab epulis Arvalium fratrum differunt. Agape enim symbolum est mutui amoris ipso nomine hoc indicante. Magis autem eminet τὸ δεῖπνον κυριακόν, ubi cibus sumitur spiritualis (πνευματικός); nam panis et vinum post eucharistiam habentur ἀντίτυπον corporis et sanguinis Iesu Christi. De epulis sacris nonnulla proferam, quibus patet aliqua similitudo cultum inter fratrum Arvalium et christianum. Iesus ipse panem siligineum vel triticeum fregit et discipulis suis divisit addito vino secundum testimonium librorum evangelii<sup>215</sup>. Post agapas, quae etiam dimidio tertii saeculi primo Romae habebantur in Christianorum divitum domibus, fratribus pauperibus ἀποφόρητα ad auferendum et matteae (cuppedia) ad edendum dividebantur<sup>216</sup> similiter ac bellaria mensae secundae fratribus Arvalibus. In sacro deae Diae epula primi diei et secundi (postmeridiem) tertii et cena vespertina secundi diei eodem fere modo quo agapae et aliae cenae Christianorum illius aetatis instruebantur, quod illustratur picturis nonnullis Romanarum catacumbarum veterum<sup>217</sup> atque imaginibus sacrophagorum<sup>218</sup>, quae cenam aliquam Christianorum ostendunt. In illis picturis videmus plerumque pictos viros supra sigmata (accubita vel stibadia)<sup>219</sup> discumbentes item ut fratres Arvales atque epulantes<sup>220</sup>. Quae accubita semper variis pulvinis<sup>221</sup> tegi solebant, qui sunt similes

<sup>214</sup> Th. Trede, *Heidentum in d. röm. Kirche* III 211.

<sup>215</sup> Matth. 26, 26 sqq.; Marc. 14, 22 sqq.; Luc. 22, 14 sqq.

<sup>216</sup> Hippol., *Trad. apost.* p. 114 Hauler: *Si communiter uero omnibus oblatum fuerit, quod dicitur Graece apoforetum, accipite ab eo eqs.* Cf. Ed. Schwartz, *Pseud-apostol. Kirchenordnungen* (Schr. d. wiss. Ges. in Straßb. 1910 n. 6) 40.

<sup>217</sup> Jos. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms* (1903) 48 sqq.; *Mosaiken und Malereien* (1916); *Fractio panis* (1895) etc. L. de Sybel, *Christliche Antike. Einführung in die altchristliche Kunst* I (1916) 190 sqq.; de schematis cenarum paganarum vide L. de Sybel l. c. 182 sqq. Imagines cenarum paganarum gravissimas collegit et tractavit H. Matthaei, *Die Totenmahldarstellungen der altchristl. Kunst* (Diss. Erlang. 1899) 3 sqq.

<sup>218</sup> L. de Sybel l. c. II (1909) 94; Matthaei l. c. 15 sqq.

<sup>219</sup> Sed in actis fratrum Arvalium semper triclinia vel lecti commemorantur, quamquam ex initio imperatoriae aetatis non iam triclinium ipsum (Marquardt-Mau, *Privatleben der Römer* I<sup>2</sup> [1886] 302 sqq.), sed semitotundum vel sigma (Marquardt-Mau l. c. 307) in usum receptum erat; cf. etiam L. de Sybel l. c. I 189 sq. Fratres Arvales priscum modum servabant in omnibus.

<sup>220</sup> Vide maxime Wilperti tabulas eas: n. 15. 41. 62. 65. 132. 133. 157. 184.

<sup>221</sup> Illi conspiciuntur optime in tabulis hisce: n. 62. 132. 184. Ad tab. 184 cf. p. 475 ap. Wilpert l. c.

toralibus segmentatis<sup>222</sup> fratrum Arvalium. Atque etiam in epulis non secus ac fratres Arvales synthesibus<sup>223</sup> i. e. tunicis discinctis (cenatoriis) amicti erant Christiani veteres. Ut cibi antea scissi vel dissecti Christianis in mensa rotunda tripedi apponebantur et per dapiferes convivis in patinis porrigebantur, ita non modo magistro soli (die primo antemeridie) sed etiam omnibus fratribus (eodem die postmeridie et secundo die vesperi in urbe et tertio die) fercula per publicos primum in reposito<sup>224</sup> esse allata appositaeque in mensa ac deinde a pueris quattuor ministrantibus singulos cibos accubantibus praebitos esse apparet. Imaginibus operculorum quoque sarcophagorum christianorum<sup>225</sup> ratio vix diversa epulandi exprimitur. Magna autem similitudo mihi videtur intercedere inter cenam *bono iudicio iudicatorum* pictam<sup>226</sup> (ad quam Vibia mulier modo iudicata deducitur) et epula fratrum Arvalium tradita. Etenim praeter toralia segmentata in illa imagine redire videmus coronas convivales<sup>227</sup> fratrum. Qua ex re intellegimus Christianos, etsi nonnullos ritus a paganis acceperint, tamen alios repudiasse (ut supra vidimus eos coronas non admisisse) vel iis novam significationem attribuisse.

8. Iam nonnulla sunt dicenda de campanis apud epulas secundi diei adhibitis, quas existimat recte Henzenus<sup>228</sup> tintinnabula esse. Diversa fercula illarum epularum pompae modo a calatoribus vel publicis apportabantur ad tetrastylum<sup>229</sup>, ubi post caerimonias in luco deae Diae perfectas fratres Arvales epulari solebant. Calatores, cum primum fercula gestantes tetrastylo appropinquabant, tintinnabula vel campanas movisse, ut fratres de ferculorum adventu certiores facerent, conici potest. Sed praeterea haud scio an inter viam tintinnabula moverint, ut tinnitu daemones malos a cibis prohiberent. Nam ab antiquis omnino aeris sonitui et in sacris et in arte magica adhibito vis apotropaea lustrisque adscribebatur, sicut elucet ex verbis his: τὸν δὲ χαλκὸν ἐπήχουν ἐν ταῖς ἐκλείψει τῆς σελήνης καὶ ἐπὶ κατοικομένοις, ἐπειδὴ ἐνομίζετο καθαριστικὸς εἶναι καὶ ἀπελαστικὸς τῶν μασμάτων. διόπερ πρὸς πᾶσαν ἀφοσίωσιν καὶ ἀποκάθαρσιν αὐτῶ ἐχρῶντο, ὥς φησι καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῷ περὶ θεῶν<sup>230</sup> et ex

<sup>222</sup> Marquardt-Mau l. c. II 2 548 sq.

<sup>223</sup> Wilpert l. c. 49. 66; Marquardt-Mau l. c. I 2 322.

<sup>224</sup> Marquardt-Mau l. c. I 2 320 sq.

<sup>225</sup> Vide Matthaei l. c. 15, ubi duo opercula eiusmodi explicantur.

<sup>226</sup> Wilpert 393 (tab. 132, 1). Quae pictura non est christiana.

<sup>227</sup> Easdem coronas convivales conspiciamus in parietis pictura columbarii pagani alicuius; vide Campana, *Di due sepolcri del secolo di Augusto* (Romae 1841) 51 sqq. (tab. 14). Postquam epulare sacrificium ture et vino peractum est, accipiebant fratres Arvales coronas convivales. Cenatoria alba coronasque convivales iam a Graecis saepissime ad epula convivia esse adhibita inter omnes constat. Conferas sollemne epulum descriptum ab Hermia apud Athen. IV 149 D atque memorabilem inscriptionem prope Andaniam inventam, explanatam a Ludovico Ziehen, *Leges Graecorum sacrae* n. 58, 19. 22.

<sup>228</sup> Acta p. 35. <sup>229</sup> B. v. 8 sq.

<sup>230</sup> Schol. in Theocrit. II 36 (p. 279 Wendel).



illis: *ἐκείνα* (sc. τὰ φαντάσματα) μὲν γὰρ ἦν φόφον ἀκούσῃ χαλκοῦ ἢ σιδήρου πέφενγεν<sup>231</sup>. Tintinnabula sive campanellas praeter alias res saepissime Graeci et Romani collo gestabant<sup>232</sup> quasi amolimenta<sup>233</sup> vel praebia, quorum tinnitu fasciatio oculi nocentis atque aliorum quoque malorum averteretur<sup>234</sup>. In lemuriis Romanis<sup>235</sup> aera repulsa atque in Liberi cultu<sup>236</sup> tintinnabula propter lustralem vim multum valebant. Non secus atque in cultu deae Syriae<sup>237</sup> in nonnullis aliis sacris<sup>238</sup> campanella in usu erat fortasse, ut animos eorum, qui aderant, ad religiosas actiones magis attenderet. Tintinnabula vulgo adhibita etiam salutem et victoriam iis, qui illa portabant, afferre credebantur, ut patet ex inscriptione tintinnabuli Adriae reperti hac: *εὐτυχῆς ὁ φορῶν*<sup>239</sup> atque ex inscriptionibus duarum aliarum campanellarum his: *εὐπλό(ε)ι* — *εὐτύχ(ε)ι*<sup>240</sup>, *πρέπ(ε)ι σοι* — *νίκα*<sup>241</sup>. Ceteroquin tintinnabula sunt inventa non modo ad ostia<sup>242</sup>, sed etiam in interioribus domuum Romanorum, ubi a servis illa in epularum ferculis mutandis<sup>243</sup> esse mota manibus verisimile est. Sed a paganorum moribus usus tintinnabulorum transgressus est ad Christianorum veterum consuetudines. Quibus tintinnabulis vel campanellis, quorum multa in catacumbis reperta sunt, utebantur primi Christiani eo quoque consilio, ut omnes res, quae significationem superstitiosam paganam habere iis videbantur, arcerent<sup>244</sup>. Paulo post in ecclesia sacris ipsis quoque usitata erant tintinnabula (parvae campanulae)<sup>245</sup>, quae paulatim non parvi momenti facta sunt. Hucusque in ecclesia Romana diaconi ministrantes illa movere solent non modo in pompis theophoris verum etiam in missa ipsa brevi ante elevationem hostiae et calicis, ut tinnitus attentionem fidelium valde augeat. Signis

<sup>231</sup> Lucian., *philops.* 15. De aeris sonitu cf. etiam Macrobi., *Sat.* V 19, 11 sqq.; Tibull. I 8, 19 sqq.

<sup>232</sup> Quae res a Graecis *περιόμματα* nominabantur.

<sup>233</sup> *φυλακτήρια* Graecorum.

<sup>234</sup> Graeci *προβασκάνια* quae vocantur usurpabant. Vide O. Jahn, *Der Aberglaube des bösen Blicks bei den Alten* (Ber. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. VII (1855) 28 sqq. et praecipue p. 79 [tab. VII]). De campanella eiusmodi in Esquilii inventa atque aliis similibus tintinnabulis agit Luigi Bruzza, *Annali dell' Instit.* 1875, 50 sqq.; ibidem 1881, 296 sqq.; *Bull. d. Instit.* 1877, 84 sq.; *Commentat. Mommsenianae* (1877) 555 sqq.

<sup>235</sup> Ovid. *fast.* V 441.

<sup>236</sup> L. Bruzza, *Annali dell' Inst.* 1875, 67. Cf. O. Jahn, *Annali* 1857, 125, n. 4.

<sup>237</sup> Stanl. Pease, *Notes on some uses of bells among the Greeks and Romans* (Harvard Studies 15 [1904] 45).

<sup>238</sup> Ibidem 54. <sup>239</sup> Bruzza, *Bull. dell' Inst.* 1877, 84.

<sup>240</sup> Idem, *Annali dell' Inst.* 1881, 298 (tab. U n. 4).

<sup>241</sup> Ibidem 299 (tab. U n. 5). <sup>242</sup> Pease l. c. 32 sq.

<sup>243</sup> Idem l. c. 34. Seneca, *De brevitate vitae* 12, 5: *qua celeritate signo dato glabri ad ministeria discurrant.*

<sup>244</sup> Bruzza, *Annali dell' Inst.* 1875, 59.

<sup>245</sup> Eisenhofer l. c. I 447 sq.; cf. earum imagines ap. Rohault de Fleury, *La messe* t. VI (1888) pl. C D X C VII sqq.

aëneis (Glocken), in ecclesiarum Christianorum turribus collocatis, quae iam media aetate nominabantur campanae<sup>246</sup>, et ipsis propter sonitum antiquitus apotropaea vis sane non denegabatur<sup>247</sup>, ut inscriptionibus saepe probatur<sup>248</sup>.

9. Etiamsi illis epulis in tetrastylo et antemeridiem et postmeridiem factis multos pueros interfuisse ac postmeridiem calatores vel publicos solos fercula ciborum ad tetrastylum apportasse verisimile est, tamen in omnibus ceteris epulis Romae habendis quattuor pueri praetextati patrimi et matrimi, senatorum filii<sup>249</sup>, fratribus Arvalibus ministrabant, cum aquam et fortasse manutergia quoque ac cibos offerebant magistro fratribusque ceteris et epulis ipsis finitis mensam removebant<sup>250</sup> toraliaque segmentata ponebant in lectis. In sacrificio epulari paulo post a fratribus Arvalibus agendo illi pueri cum publicis tus ac vinum ad aram ferebant. Apud Graecos pueri, qui in sacrificiis epulisque festorum nonnullorum aderant, ἀμφιθαλεῖς<sup>251</sup> i. e. patrimi et matrimi esse debebant. Conventui autem Christianorum veterum operam dabant eadem ratione imprimis diaconi, cum τραπεζαῖς διεκόνον<sup>252</sup>, i. e. in agapis et in epulis eucharisticis, et ex illis temporibus diaconi vel subdiaconi vel clerici minores ministrabant semper episcopo presbyterisque atque in omnibus caerimoniis iis ad manum erant. Quattuor autem diaconos, qui numero saltem respondent pueris quattuor fratrum Arvalium, animadvertimus in Romano vel Gallicano baptismi ordine saeculi V i. e. in ritibus scrutinii, in *apertione aurium*, ut apparet ex sacramentarii Gelasiani verbis hisce: *Primitus enim procedunt de sacrario IV diaconi cum quattuor evangelis praecedentibus duobus candelabris cum thuribulis et ponuntur super IV angulos altaris*<sup>253</sup>. Prioribus quidem temporibus diaconi ministrantes erant plerumque homines adultae aetatis eorumque numerus non determinabatur, sed hodie maxime pueri in missa et in pompis theophoris ministrant. Antiquitus pueri cantum imprimis perficiebant; cf. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* ed. Rahmani (1899) p. 55; 135; 143; *Constit. Apost.* VIII 6, 9 cum nota Funkii; *Peregrin. Aetherae* 24, 5 (*pisinni*, cf. etiam 31, 3).

10. Transgrediamur ad sacrificia cruenta fratrum Arvalium, quae omnia secundo die sacri deae Diae fiebant. Ante meridiem a

<sup>246</sup> Eisenhofer I 472 sqq.

<sup>247</sup> Ad. Franz, *Kirchl. Benedikt.* II 41 sq. In multis regionibus campanae moventur ad tempestates propulsandas.

<sup>248</sup> *Fulgura frango* et simil. Cf. *Benedictio campanae* (in Pontif. Rom.): . . . *ubicumque sonuerit hoc tintinnabulum, procul recedat virtus insidiantium, umbra phantasmatum, incursio turbinum, percussio fulminum* . . .

<sup>249</sup> Henzen 15. <sup>250</sup> C I v. 38 sqq.

<sup>251</sup> Nilsson, *Griech. Feste* 148.

<sup>252</sup> *Act. Apost.* 6, 2.

<sup>253</sup> H. A. Wilson, *The Gelasian sacramentary* p. 50 (XXXIV).

magistro duae porciliae piaculares<sup>254</sup> *luci coinq(uiendi)*<sup>255</sup> *et operis faciund(i)*<sup>256</sup> in ara ante lucum deae Diae posita immolabantur atque ad foculum<sup>257</sup> deae Diae vacca honoraria<sup>258</sup> alba. Eodem die postmeridiem fiebat summum sacrificium agna opima alba a magistro flamineque deae Diae mactata<sup>259</sup>. Quomodo Amharvalia, e quibus illa tria sacrificia a fratribus Arvalibus facta originem certe trahunt<sup>260</sup>, a paganis etiam saeculo quarto celebrata sint<sup>261</sup> et usque ad hunc diem ex parte remanserint in religiosis caerimoniis popularibus multarum gentium<sup>262</sup>, hoc loco quod fusius explicem non habeo. Etiam si vero praeter alia animalia agni in ritu ecclesiae Romanae nonnumquam inveniuntur<sup>263</sup>, tamen nusquam et nunquam in eius sacris illas hostias esse immolatas animadvertimus. Hic unus ritus benedicendi agnum (agni carnem), qui interdum die festo paschae fit ab ecclesiae sacerdotibus et primum sacramentario Gallicano nobis proditur, ex immolatione agni paschalis ducendus est<sup>264</sup> et nequaquam sacrificium habetur. Quod sermo ecclesiae, praecipue missae, iam ab antiquis temporibus saepe voces veluti sacrificii, oblationis, immolationis, hostiae et similes (in Graecis liturgiis voces *θυσίας, προσφορὰς* e. a.) adhibet, quae a paganis semper in ore habebantur, hae voces iam novum sensum sibi induerunt et demonstrant ecclesiam habere quidem verum sacrificium, sed altioris dignitatis<sup>265</sup>.

11. Praeter sacrificia cruenta in sacro deae Diae frequenter occurrunt ea quoque sacrificia, quibus terrae munera (fructus) offerebantur<sup>266</sup>. Secundo die postmeridiem, priusquam agna alba opima immolaretur, *promag(ister)* et *flam(en) struib(us)*<sup>267</sup> et *fert(is)*<sup>268</sup>

<sup>254</sup> Cf. Wissowa, *Rel. u. Kult.*<sup>3</sup> 411. 412 adn. 1; 416 adn. 1. Lustrandi theatri causa Andaniae tres porciliae sacrificabantur Cereri, cui porca omnino erat sacra; vide Ziehen, *Leg. sacr.* n. 58, 12 (v. 68).

<sup>255</sup> A a v. 17 sq.; cf. acta a. 87, CIL VI 2065 II v. 19 sq.: *ante lucum in aram porcas piaculares duas luci coinquendi et operis faciendi immolavit*. Illud piaculum luci conlucandi fieri debebat post luci sacri violationem (conlucationem); cf. Cato, *de agric.* 139. <sup>256</sup> Cf. Tromp, *De Romanorum piaculis* 90 sqq.

<sup>257</sup> Acta a. 105, CIL VI 2075 II v. 10. Foculus portabilis ante lucum prope aram positus erat; vide Henzen 23. <sup>258</sup> Wissowa, *Rel. u. Kult.*<sup>3</sup> 414 adn. 5.

<sup>259</sup> In luco ipso ad aram ante aedem sitam. C II v. 16. In piaculis nonnullis agna quoque opima et porca deae Diae immolabantur. Henzen 135. 139.

<sup>260</sup> Henzen 46 sqq.

<sup>261</sup> Usener, *Weihnachtsfest*<sup>3</sup> 306.

<sup>262</sup> H. Pfannenschmid, *Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Kultus* (1878) 45. 54. 56. 74. 368 adn. 27. 372. adn. 31.

<sup>263</sup> Al. Trombetta, *De Pallio Archiepiscopali* (Surenti 1923) cap. 2: *De agnis quorum e lana Pallia conficiuntur*. <sup>264</sup> Eisenhofer I 655 sq.

<sup>265</sup> Cf. infra O. Casel, *Die λογική θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung*.

<sup>266</sup> Ut optime demonstrat C II v. 15 sqq.

<sup>267</sup> Festus 313 M (Lindsay p. 409): *Strues genera liborum erant, digitorum conlunctorum similia, qui continebantur in transversum superiecta panicula*.

<sup>268</sup> Festus 85 M (Lindsay p. 75): *Ferctum genus libi dictum, quod crebrius ad sacra ferebatur, nec sine strue, altero genere libi, quae qui adferebant, struferctarii appellabantur*. Vide A. Lobeck, *Aglaophamus* II 1084 et adn. O.



*fecer(unt)*<sup>269</sup> et post agnae immolationem omnes sacerdotes *in mensa*<sup>270</sup> *et in caespite ante deam in mensa*<sup>271</sup> *offis coniunctis lactis iocinoris farinae*<sup>272</sup> *ter ternis fecer(unt)*<sup>273</sup>, *item humis bis ternis super caespite fecer(unt)*<sup>274</sup>. Deinde *ad ar(am) reversi offis tribus fertis tribus praecati sunt*<sup>275</sup>, quae liba et ipsa ad aram tulisse videntur. Post nonnullas alias caerimonias, duas in aede et duas ante aedem interpositas, *ad aram omnes acerris ture scyfis vini mulsi lactis mellis passi fecer(unt)*<sup>276</sup>, *deinde corbul(is) cum panificia pro thesauris ad aram fecerunt*<sup>277</sup>. Tertio die in domo magistri a sacerdotibus ipsis<sup>278</sup> inter mensas primam et alteram<sup>279</sup> fruges deae Diae libabantur atque a pueris ministrantibus calatoribusque in pateris<sup>280</sup> arae eius imponebantur. Quae fruges, quarum libatio magis quam liborum oblatio ad ubertatem agrorum spectat, quin fuerint spicae<sup>281</sup> aridae et virides non dubium esse mihi videtur. Partem frugum vel spicarum viridium in sacri deae Diae fine reservatam esse, ut postero anno hae fruges iam aridae factae eundem caerimoniarum cursum denuo percurrerent, rectissime suspicatus est Oldenbergius<sup>282</sup>. Quod fratres Arvales sacrificio deae Diae consummato *tuscanicas contigerunt, quas per calatores domibus suis miserunt*<sup>283</sup>, calatores in tuscanicas<sup>284</sup> paulo ante consecratis illam repositam partem frugum i. e. spicarum viridium rettulisse<sup>285</sup> in domos singulorum fratrum puto. Sed quam diligenter accurateque fratres Arvales etiam tertio saeculo antiquos ritus retinuerint, potest concludi inde, quod et puls

<sup>269</sup> C II v. 15. Hic sunt strues fertaque *προθύματα*. In piaculis minoribus ipsis quoque strues et ferta sacrificabantur.

<sup>270</sup> In aede.

<sup>271</sup> Ante ianuam aedis; cf. Wissowa, *Hermes* 52, 340.

<sup>272</sup> *facinoris*: lapis, *farinae*: Wissowa.

<sup>273</sup> C II v. 17 sqq. Wissowa l. c. 337 sqq. (I, 1).

<sup>274</sup> C II v. 19 sq. Libatio quaedam; cf. Wissowa l. c. 340 (I, 2).

<sup>275</sup> C II v. 21; cf. Wissowa l. c. 340 (II).

<sup>276</sup> C II v. 31 sq.; cf. Wissowa l. c. 344 (IV, 3).

<sup>277</sup> C II v. 32 sq.; cf. Wissowa l. c. 344 (IV, 4).

<sup>278</sup> Nam in actis a. 81, CIL VI 2060 v. 25 sq., invenimus incisa verba haec: *et fruges excipientes a sacerdotib[us] ad a[ra]m refer[e]ntes pueri ingenui patrimi matrimi senatorum filii*. Cf. Henzen, *Acta* 43; Oldenberg, *De sacris fratrum Arvalium* (Diss. Berolin. 1875) 20.

<sup>279</sup> Henzen l. c. 15; Marini, *Atti* 202. 536.

<sup>280</sup> Secundum acta a. 80, CIL VI 2059 v. 9 sq., ubi legimus sic: *et frugibus ministrantibus pueris . . . referentibus ad aram in pateris*.

<sup>281</sup> Marini l. c. 201. <sup>282</sup> l. c. 20.

<sup>283</sup> Acta a. 87, CIL VI 2065 II v. 48 sq. Ibidem v. 46 sq.: *ministrantibus pueris . . . fruges libatas ad aram rettulerunt*. In actis a. 219, CIL VI 2067 v. 16: *Fruges livatae sunt*.

<sup>284</sup> Cum Henzenus (l. c. 44) tuscanicas esse ollas Etruscas opinetur, Marinius (l. c. 396 sq.) pro verbo: *tuscanicas* ponit verbum: *canipas*. Per se vox caniparum (= canistrorum) verbis actorum sensum satis bonum subicit; etenim fruges virides in annum sequentem asservandae optime sane canipis portatae sunt.

<sup>285</sup> Marini l. c. 291.

ollis iactata matri Larum<sup>286</sup> et illa liba<sup>287</sup> sacrificata temporibus vetustissimis a Romanis velut simplices cibi edebantur ac non multo post dis ipsis offerebantur<sup>288</sup>. Etiam in Romanorum ludorum saecularium sacris diversae placentae sacrificabantur<sup>289</sup> atque ante sacra ipsa quindecimviri in singulis tribunalibus sedentes tribus diebus a civibus fruges oblatas<sup>290</sup> accipiebant<sup>291</sup>, quae diligenter asservabantur et postea caerimonias ludosque exsecutis distribuebantur<sup>292</sup>. Sed puto spicas esse numerandas in illis frugibus vel potius primitiis frugum, quarum oblatio eodem quo sacrum deae Diae tempore anni fiebat. Simili modo atque apud fratres Arvales a Graecis in Thargeliis mense Maio celebratis placentae una cum primitiis frugum immaturarum Soli Horisque sacrificabantur<sup>293</sup>. Ut apud Homerum<sup>294</sup> legimus, Minervae *θύεα* facta ex farina atque visceribus convoluta libantur, quibus offae ex farina et iecore confectae satis bene respondent. In Galaxiis Athenienses Magnae

<sup>286</sup> C II v. 22 sqq.: *promag(ister) et flam(en) et publ(ici) duo sacerdotes oll(as) acc(eperunt) et ianuis apertis per clivum Matri Larum cenam iactaverunt.*

<sup>287</sup> Ut apud fratres Arvales diversa genera liborum (offae, strues, ferta, panificium) sacrificabantur, sic Graeci ipsi quoque ad sacrificia incruenta creberrime complura genera placentarum (*θύεα, πέλανοι, πέμματα, πόπανα, κάδδιχος*) adhibebant. Vide A. Lobeck, *Aglaophamus* II 1050 sqq.

<sup>288</sup> Mau, s. v. *Bäckerei* ap. Pauly-Wissowa, *R E* II 2735; Eitrem, *Opferitus u. Voropfer d. Griechen u. Römer* 276; cf. etiam Tromp. I. c. 134.

<sup>289</sup> Acta ludorum saecularium a. 17 a. Chr. n., CIL VI 32 323 v. 115, tradunt verba haec: *Noctu autem ad Tiberim s[a]crificium fecit deis [I]lithyis libeis VIII popan[is] VIII pthoibus VIII imp. Caesar.*

<sup>290</sup> Zosimus, *Hist.* II 6: *σίτον καὶ κριθὴν ἕκαστος φέροι καὶ κύαμον.*

<sup>291</sup> CIL VI 32 323 v. 30 sqq.: . . . et fruges accipi colle[g]io [placere, ut in Capitolio ante aedem Iovis] maximi et ante aedem Iovis tonantis et [in Palatio ante aedem] Apollinis et in porticu eius [fruges autem i[bi] ubi supra scriptum est accipien- das esse et ad aedem Dianae in Aventino et] in porticu eius [. . . Censuerunt autem, ut singuleis tr[ibunalibus] XV viri] fruges acciperent bini itemque . . . Vide etiam ibidem v. 77. 82. 89. Qua ratione fruges dentur atque accipiantur, ostendit potissimum nummus Domitiani inscriptus *imp. Caes. Domit(ianus) . . . cos. XIII lud(is) saec(ularibus) ■ pop(ulo) frug(es) ac(cepit)*; vide Dressel, *Nummi Augusti et Domitiani ad ludos saeculares pertinentes* (Ephem. epigr. 8, 310 sq. n. 3<sup>a</sup>, 3<sup>b</sup>). De acceptione frugum cf. etiam Mommsen, *Ges. Schriften* 8, 595 sq.

<sup>292</sup> Quam ad distributionem frugum spectare videntur actorum lud. saecul. a. 204 p. Chr. n., CIL VI 32 328 v. 14 sq., verba haec: *Inde XV vir m[ ] trib[ ]unali ad[c]en[so] f[r]uges quae a populo plebe m[ ] . . .* Illam actionem Zosimus *hist.* II 6 describit verbis his: *κομίζονται δὲ οἱ ταῦτα* (sc. caerimonias ludosque) *ποιοῦντες μισθὸν τὰς ἀπαρχὰς τῶν καρπῶν σίτον καὶ κριθῆς καὶ κύαμον.* Vide Mommsen I. c. 596.

<sup>293</sup> Porphyr. *de abst.* II 7. Vide A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen* 479 sq.; Nilsson, *Griech. Feste* 113 sqq. Sententia huius, qui (l. c. 114) censet tam sacra deae Diae a fratribus Arvalibus celebrata quam sacrificia Thargeliorum partim lustrali vi atque expiatoria esse partim ad fertilitatem messis instantis spectare, notatu dignissima esse mihi videtur. Componas *θύματα ἐπιχώρια*, quae et tempore Diasiorum (Thucyd. I 126) et per singulos menses Olympiae aris imponebantur (Weniger, *Klio* 16 [1920] 5).

<sup>294</sup> Il. VI 270, IX 499; Od. XV 222, 261. Cf. de offis etiam M. Höfler, *Volksmedizinische Organotherapie und ihr Verhältnis zum Kultopfer* (1907) 4 sqq.

Matri (Cybelae) offerebant cibum quendam (γαλαξίαν) coctum, qui offae fratrum Arvalium similis est, nam reperimus ap. Hesych. s. v. γαλάξια scripta verba haec: Γαλάξια· ἐορτὴ Ἀθήνησι μητρὶ θεῶν ἀγομένη, ἐν ᾗ ἔψουσι τὴν γαλαξίαν· ἔστι δὲ πόλτος κρήθινος ἐκ γάλακτος.

In ecclesia christiana vetere similia terrae munera ad altare offerri solebant. Sed panem et vinum aqua mixtum Christiani eo consilio offerebant, ut oratione eucharistica consecrarentur et tunc demum sacrificium Christi significarent. Cum his aliae res veluti caseus, lac, mel, tus, primitiae frugum, flores<sup>295</sup> offerebantur episcopo, ut ea benediceret, pro eis gratias ageret, ea exorcizaret, pauperibus distribueret. In offertorio liturgiae a fidelibus Christianis altari imponebantur consecranda: panificium (vel potius panis), vinum, aqua. Panis in ecclesia christiana usurpatus forma rotunda erat, quod idem de offa nos docet Festus<sup>296</sup>. Aliis quam plurimis testimoniis omissis etiam in antiqua liturgia Romana tales oblationes munerum terrae et a populo et a sacerdotibus ipsis factas esse observamus. Praeter calicem in ipso altari positum scyphi adhibebantur<sup>297</sup>, in quos vinum a populo amulis<sup>298</sup> oblatum effundebatur. Postquam populus oblationes dedit, omnes sacerdotes ac ceteri ministrantes offerebant panem et vinum. Postremo autem subdiaconus ad chorum cantorum se conferebat atque accipiebat aquam quasi oblationem. In aliis rebus non ad consecrandum, sed ad benedicendum oblatis ecclesiam quaedam selegisse et non omnia admisisse elucet ex Hippolyti *Tradit. Apost.* p. 108 et 115 sq. Hauler, ubi fructus quidam recusantur. Canon vero III Apostolorum<sup>299</sup> etiamsi prohibere videtur, ne more quodam paganorum nutrimenta in altari offerantur, tamen nonnullos fructus praeter elementa eucharistica admittit: *Εἰ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος παρὰ τὴν τοῦ κυρίου διάταξιν τὴν ἐπὶ τῇ θυσίᾳ προσενέγκῃ ἔτερά τινα ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, ἢ μέλι ἢ γάλα*<sup>300</sup> *ἢ ἀντὶ οἶνον σίκερα* (scyphi vini mulsi lactis mellis passi<sup>301</sup> a Romanis fratribus Arvalibus ad aram offerebantur) *ἢ τινα*<sup>302</sup> *ἐπιτηδενὰ* (fratres Arvales struibus, fertis, offis, panificiis deae Diae sacrificium faciebant) *ἢ ὄρνεις ἢ ζῶα τινα*

<sup>295</sup> Joh. Chrysost., *homil.* 27 in 1. Cor. 11, 27 ap. Migne PG 61, 230 sq.

<sup>296</sup> 242 M: *Antiqui autem offam vocabant abscisum globi forma ut manu glomeratam pultem.* Corp. gloss. Lat. IV 264, 27: *Offa pars frusti rotunda.*

<sup>297</sup> Eisenhofer I 482.

<sup>298</sup> Ibidem I 486.

<sup>299</sup> P. de Lagarde, *Reliq. iur. ecclesiast. antiq.* p. 20 sq.

<sup>300</sup> Hic mos antiquus ecclesiae neophytis mel et lac dandi impeditur, quominus abusio fiat.

<sup>301</sup> Lac, vinum, mel coniunctim oblata, quemadmodum alibi in cultu Romanorum vix inveniuntur, a ritibus Graecis translata esse verisimile est. K. Wyß, *Die Milch im Kult der Griechen und Römer* (1914) 12 sq. Cf. Rud. Lehmann, *Die Entstehung der sakralen Bedeutung der Milch* (Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. 32 [1917] 1—12, 33—45). In ecclesia christiana vetere lac nunquam solum in usu est. In Marcionitarum sacris usum lactis cum melle mixti reperimus; vide Tertull., *adv. Marc.* I 14 (p. 308 v. 20 Kukula); cf. etiam Usener, *Milch und Honig* (Kl. Schrift. IV 398 sqq.).

<sup>302</sup> P. de Lagarde l. c. p. 20 adn. in v. 18.



(hostiae: porciliae, vacca, agna in sacro deae Diae atque in votis annuis lustrisque misso etiam tauri, boves mares feminaeque, oves, arietes, verveces e. a. a fratribus Arvalibus immolabantur) ἢ ὄσπρια (fratres Arvales lumemulia cum rapinis, cocta legumina quaedam, quamquam non ad aram ferebant, tamen edebant in aede deae Diae) παρὰ τὴν διάταξιν καθαιρέσθω, πλὴν νέων χίδρων<sup>303</sup> ἢ στάχνος σίτου<sup>304</sup> (spicae aridae et virides ■ fratribus Arvalibus praecipue consecrabantur et libabantur deae Diae) ἢ σταφυλῆς τῷ καιρῷ τῷ δέοντι. Post missam finitam vel etiam intra canonem missae saepe edulia et fructus i. e. imprimis fruges novas, panem, lac, mel, caseum, ovum, uvam esse benedicta iam supra demonstravi. Ecclesia morem paganum quoque impugnavit, quando in Thracia atque in Arabia mulieres, quae Collyridianae vocabantur, saeculo IV p. Chr. n. Mariam ita venerabantur, ut diebus quibusdam loco constituto liba illi offerrent<sup>305</sup>. Cuius caerimoniae origo quin in paganorum cultu vel accuratius in Cereris<sup>306</sup> sacris quaerenda sit, equidem non dubito. Sed etiam intra ecclesiam pietas popularis cum nonnullis festis Mariae Virginis mores quosdam agrestes coniunxit, qua de re scribit Lucius haec: „Mit dem Ackerbau bringen . . . syrische Kalender einige Marienfeste in Beziehung. Das Kalendarium ritus syriaci puri<sup>307</sup> verzeichnet . . . den 15. Mai als *Festum Deiparae ad spicas* (vel *ad aristas* secundum alios codices syriacos) . . .<sup>308</sup>. Für den 15. Ab . . . verordneten nach *Departure of my Lady Mary* (Journal of sacred Literature VII) p. 153 die Apostel, daß die Gläubigen Geknetetes und Gebackenes in der Kirche darbringen sollten, das, nachdem es während des Gottesdienstes auf dem Altar gelegen, nach der Festfeier von den Gebern wiederum nach Hause genommen werden konnte“<sup>309</sup>. Hodie quoque similia liba in Italia inferiore offeruntur, velut in Calabria<sup>310</sup> ad cenam sollemnem, quae die ascensus in caelum habetur, cibi farre vel farina et lacte apparantur. Qui aliquo modo vicem liborum praestant propterea bene cum offis fratrum Arvalium componuntur. Graeci rustici ad hoc tempus in multis festis illustribus ecclesiae placentas ex compluribus fructibus conficiunt, quas corbulis ad domum Dei ferunt, ubi a sacerdote in ara deponuntur<sup>311</sup> similiter atque offae, ferta, strues fratrum Arva-

<sup>303</sup> Ibidem p. 21 adn. α: . . . ταύτας δὲ φασὶ τὰς ἀπαρχὰς τῶν καρπῶν προσφέρουσιν ἐν τῷ ναῷ τοῦ εὐλογηθῆναι ὑπὸ τῶν ἱερέων ἐν τῇ θεῇ ἱερουργίᾳ ἐν καιρῷ ἰδίῳ τῆς συλλογῆς αὐτῶν.

<sup>304</sup> Ibidem p. 21 adn. in v. 1.

<sup>305</sup> Vide Lucius, *Anfänge des Heiligenkultes* 465. Plura de Collyridianis praebet Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäol.* III (1820) 20 sqq.

<sup>306</sup> Illi liba esse sacrificata scimus ex Ovidii *fastis* I 127. 670.

<sup>307</sup> Nilles, *Kalendarium manuale* I<sup>2</sup> 468. <sup>308</sup> Ibidem II 416.

<sup>309</sup> Lucius l. c. 521 sq. <sup>310</sup> Trede l. c. III 210.

<sup>311</sup> Vide C. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuen* (1864) 53; imprimis B. Schmidt, *Volksleben der Neugriechen* I 55 sqq. Illa liba plerumque τὰ κόλυβα dicuntur. Etiam in Bavaria usque ad hunc diem in festo luminum (a. d. IV non. Februar.) panis ex diversis fructibus confectus, qui vocatur „Kleetzenbrod“, una cum

lium. Quae omnia liba, praesertim cum maxime ruri frugibus maturescentibus offerantur, ad agrorum fertilitatem spectare est manifestum. Sed ad oblationem antiquam frugum vel spicarum forsitan referendus sit mos aram spicis ornandi, qui nostra aetate maxime a catholicis fidelibus regionis Passaviensis die messis festo conservatur<sup>312</sup>. Alius usus similis frugibus in sacro deae Diae libatis servatur in Sicilia, ubi hucusque mense Augusto rustici ad ecclesias parochiarum suarum asinis et mulis apportant frumentum vel fruges, quarum a sacerdote consecratarum pars quaedam sanctae Mariae sicut oblatio libatur<sup>313</sup>. In Graecia etiam hodie rustici Arachobae, urbe in monte Parnaso sita, spicas tritici novi ferunt in ecclesiam, ut a sacerdote consecrentur<sup>314</sup>; in vico Hadji-Amar sito occidentem versus a Pharsalo (Thessalia) duae mulieres ad portam ecclesiae (S. Georgii) missa sollemni finita ex corbulo grana frumenti arida rubro colore perlita exeuntibus laicis tradunt edenda<sup>315</sup>, quem memorabilem ritum Otto Kern autumnus a. 1899 suis oculis spectavit. Ut postremo hoc commemorem, numerus ipse liborum oblatorum: trium offerum, trium fertorum, ter ternarum<sup>316</sup> offerum, apud fratres Arvales videtur fuisse sacer et nos ad antiquitatem illorum sacrificiorum incruentorum delegare.

12. Fratres Arvales die secundo postquam lumemulia cum rapinis ederunt, *de aede exierunt et ante aram steterunt et promag(ister) et flam(en) duos collegas suos ad fruges petendas miser(unt), et promag(ister) et flam(en) cum scifis vini reversi cum frugib(us) dextra scifos deder(unt) laeva fruges acc(eperunt)*<sup>317</sup>; *deinde a[d] alterutrum sibi redd(iderunt), et public(is) frug(es) tradider(unt)*<sup>318</sup>. Quem ritum fruges et scyphos in orbem dextrorsum per manus dandi<sup>319</sup>, quo consecratio frugum scyphorumque contineri videtur, vi orbis apotropaea fieri magicam actionem puto equidem<sup>320</sup>. Talis caerimoniae apud Christianos

multis aliis cibariis offertur atque a sacerdote in ecclesia benedicitur. Vide Ad. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*<sup>3</sup> (1900) 66. Cf. etiam Max Höfler, *Lichtmesgebäcke* (Zeitschr. des Ver. f. Volkskunde 15 [1905] 317 sqq.).

<sup>312</sup> H. Pfannenschmid, *German. Erntef.* 126.

<sup>313</sup> Trede I. c. III 215.

<sup>314</sup> B. Schmidt I. c. 59 adn. 1.

<sup>315</sup> Illa caerimonia ad frugum novarum libationem antiquam haud scio an redeat.

<sup>316</sup> Humi bis terni fortasse libabantur. Numeri ternarius et novenarius etiam in sollemnibus saecularibus Romanorum magnam vim habent. Vide supra adn. 289. Cf. P. Stengel, *Hermes* 27 (1892) 446 sqq.; H. Diels, *Sibyllinische Blätter* (1890) 40 sq.; Guil. Kroll, *Antiker Aberglaube, Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge v. Virchow-Holtzendorff* (1897) 38 sq.

<sup>317</sup> C II v. 26—30. <sup>318</sup> A a v. 28 sq.

<sup>319</sup> Cf. Wissowa, *Hermes* 52, 343 (IV, 1).

<sup>320</sup> L. Deubner, cui quidem vis apotropaea illius ritus incerta est, hoc loco actorum tantummodo sollemnem rationem circumferendi fruges scyphosque describi opinatur, ut mihi nuper scripsit. Sed non aliter atque ego de ea re sentit G. Wissowa. Vide etiam Eitrem I. c. 43. 55 sqq.

nullum vestigium est. Ritus circumeundi <sup>321</sup>, qui simul apotropaeam vim et consecrantem habet, invenitur in consecratione ecclesiae (Pontif. Rom.), ubi episcopus bis dextrorsum, semel sinistrorsum ecclesiam circumit.

13. Postquam carmen tripodaverunt et libellos publicis reddiderunt, fratres Arvales signis dearum unguentatis cereos accendebant <sup>322</sup>, priusquam illa signa coronarent, atque epulo tertii diei perfecto lampades incendebant <sup>323</sup>. Cerei et lampades, quibus in fratrum Arvalium sacris certe auctoritas ritualis est attribuenda, atque aliae faces vel taedae <sup>324</sup> a Romanis et Graecis <sup>325</sup> ad multa sacra celebranda adhibebantur. Sed luminum usus revocatur ad superstitionem veterem, qua imbuti antiqui vim ignis magicam homines et res a maculis purgare et a malis defendere credebant <sup>326</sup>. Quae superstitiosa opinio subest veteri caerimoniae cereos et lampades incendendi ab Arvalibus factae eo fortasse modo, ut lux cereorum accensorum vim lustralem, quae iam unctione ad dearum signa erat delata, augere et lampades incensae tuscanicas, quas fratres contingebant i. e. consecrabant, simul a daemonibus omnibusque malis externis tueri credantur. Omnino autem lumen velut purgamen in lustrationibus Romanorum antiquitus usui esse solebat. Ante ludos saeculares coeptos tribus diebus <sup>327</sup> faces et sulphur bitumenque <sup>328</sup> suffimenta a quindecimviris populo distribuebantur <sup>329</sup> ad lustrationem faciendam atque in feriis amburbii <sup>330</sup> et in lustratione urbis extraordinaria <sup>331</sup> cives Romani, qui ambeundo urbem lustrabant, candelas sive faces ardentes gestabant <sup>332</sup>. In Graecia usus taedarum, qui

<sup>321</sup> Cf. M. P. Nilsson, *Die Prozessionstypen im griech. Kult* (Jb. d. Kais. d. arch. Inst. 31 [1916] 309—339); E. F. Knuchel, *Die Umwandlung in Kult, Magie u. Rechtsbrauch* (Schr. d. Schweiz. Ges. f. Volksk. XV 1919).

<sup>322</sup> C II v. 35—37: *Deinde deas unguentaverunt et cereos accendederunt et ianua mediana deae Diae aperta est.* Cf. Wissowa, *Hermes* 52, 344 sq. (V, 2).

<sup>323</sup> Acta a. 87, CIL VI 2065 II v. 47 sq.

<sup>324</sup> Mau, s. v. *Fackel*, ap. Pauly-Wissowa, *RE* VI 1945 sqq.

<sup>325</sup> M. Vassits, *Die Fackel in Kultus und Kunst der Griechen* (Diss. Monach. Belgradae 1900).

<sup>326</sup> Mau l. c. 1953; Vassits l. c. 6. 8.

<sup>327</sup> Acta lud. saecul. a. 17 a. Chr. n., CIL VI n. 32 323 v. 65 sqq., referunt haec: *Commonefaciundos homin[er]um existumavimus, ut omnes lib[er]i qui suffimenta] p[er]terent ne amplius quam [seme]ll iei coniugesque a. d. VII aut VI aut V k. lun. a [...]* suffitque ad ludos venire[nt].

<sup>328</sup> Zosim. *hist.* II 6: τῶ δῆμῳ διανέμονται τὰ καθάρσια, ταῦτα δὲ εἰσιν δῆδες καὶ θεῖον καὶ ἄσφαλον. Cf. Usener, *Italische Mythen* (Kl. Schriften IV 117).

<sup>329</sup> In actis lud. saecul. a. 204 p. Chr. n., CIL VI 32 327 v. 25, legimus sic: *ceteri XV viri praetextati [que]m quisque locum sortitus est, ibi in tribunal ascenderu[n]t et suffimenta populo diviserunt.* Vide ibidem etiam v. 22 sqq. 26 sqq. Suffimentorum distributionem ipsam optime illustrant duo nummi, aureus Augusti et aeneus Domitiani; vide Dressel, *Ephem. epigr.* 8, 311 n. 1; 310 n. 2. Cf. Mommsen, *Gesammelte Schr.* VIII 594 sq.

<sup>330</sup> Serv. ad Verg. *eccl.* 3, 77. Cf. Usener, *Weihnachtsfest* <sup>2</sup> 313 sqq.; Wissowa, *Rel. u. Kult* <sup>2</sup> 142 adn. 12 390.

<sup>331</sup> Usener l. c. 315 sq.; Wissowa l. c. 391 et adn. 4.



iam ex saeculo VI a. Chr. n. ibi in sacris publicis privatisque pervulgatus erat, nobis occurrit cum in pompis multorum deorum<sup>333</sup> tum in sacrificiis Cereri<sup>334</sup> et Libero<sup>335</sup> celebratis, atque illae propter vim lustralem magni momenti erant ad mysteria Eleusinia et Orphica<sup>336</sup>. Ex quarto saeculo ille mos in ecclesiam Christianorum paulatim traducebatur<sup>337</sup>. Primum autem maxime ad martyrum honores Christiani cereos ac lampades incendebant, deinde in liturgia ipsa (in Oriente prius quam in Occidente) lumina accendebantur<sup>338</sup>, quae deum (qui lux est) praesentem indicant. Ab illis temporibus luminaria (ceroferaria cum cereis, faculae, candelabra e. a.) diversa quidem ratione adhibentur in ecclesiae Romanae sacris saepissime veluti in missa (imprimis ante evangelium legendum) ipsa, in sacramentis tribuendis (praeter sacramentum chrismatis et paenitentiae), in benedictionibus sollemnibus, in pompis. Romae iam ab antiqua aetate a. d. IV non. Febr. festum purificationis s. Mariae vel candelarum celebratur, cum praeter missam sollemnem pompa splendida peragitur, in qua cerei similiter atque apud ludos saeculares Romanorum veterum ab ecclesiae ipsius sacerdotibus divisi laicis consecrantur et incenduntur. Quem ritum adhuc vim lustralem et apotropaeam habere probabile est<sup>339</sup>. Illud enim festum candelarum primam quidem originem trahit ex ritu orientali ecclesiae Hierosolymitanae, ubi candelae ferebantur ad Christum quasi lumen divinum significandum, sed Romae haec candelarum pompa confusa est amburbali sacro vetusto Romanorum. Unde hucusque sacerdos in hac processione violacea induit vestimenta<sup>340</sup>. In baptismo aetatis mediae prioris semper ecclesia magnifico fulgore permultorum luminum implebatur atque etiam baptizatis adultis cerei ardentes in manus dabantur<sup>341</sup>. Sed in ecclesia Graeca orthodoxa ipsa quoque lux cereorum et lucernarum sicut in antiquorum ritibus maximi momenti est ad dei cultum. Praeterquam quod in multis ecclesiis et sacellis lucernae, quarum igni semper nova materia praebetur, ante imagines Sanctorum positae

<sup>332</sup> Usener I. c. 314 adn. 22. <sup>333</sup> Vassits I. c. 37.

<sup>334</sup> Ibidem 18 sqq. <sup>335</sup> Ibidem 37 et adn. 1.

<sup>336</sup> Ibidem 6. 20. Inysteriis Andaniae quoque lumina in usu erant. Vide Ziehen, *Leg. sacr.* n. 58, § 1. <sup>337</sup> Eisenhofer I 376 sqq.

<sup>338</sup> Hieron., *contra Vigilant.* c. 7 (Migne PL 23, 346): *per totas Orientis ecclesias, quando legendum est Evangelium, accenduntur luminaria, iam sole rutilante: non utique ad fugendas tenebras: sed ad signum laetitiae demonstrandum.* Cf. Eisenhofer I 378.

<sup>339</sup> E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod, Beiträge zur vergleichenden Volkskunde* (1911) 71.

<sup>340</sup> Cf. Usener I. c. 314 sqq.; O. Casel, *Das Fest der Begegnung (Mariä Lichtmeß)* (Benedikt. Monatschr. 3 [1921] 18—28); D. De Bruyne, *L'origine des processions de la Chandelier et des Rogations à propos d'un sermon inédit* (Rev. bénédict. 34 [1922] 14—26).

<sup>341</sup> Usener I. c. 178 adn. 62. *Ordo Romanus VII* c. 10 sq. apud Mabillon, *Mus. Ital.* II p. 82: *adstante clero omni vel cuncto populo cum multis luminibus.*

sunt<sup>342</sup>, imprimis paulo ante festum paschae in dei aedibus Graecorum omnes cerei permultorum candelaborum intra liturgiam agendam et die et nocte<sup>343</sup> (ut in vigilia paschali ecclesiae Romanae) accenduntur, ut omnia, homines et res, summa lucis vi quasi lustrentur et consecrentur. Apud Graecos nostrorum temporum popularis mos est cereos incendi, ut veneficae et alii daemones mali arceantur<sup>344</sup>. Et in regionibus nostris homines in tempestate accendunt candelas die Purificationis B. Mariae benedictas.

14. Valde notabilis est alia caerimonia fratrum Arvalium. Magister vel promagister tribus hostiis immolatis extisque redditis in tetrastylum reversus *in codice cavit se adfuisse et sacr(um) fecisse et extas [red]didisse*<sup>345</sup>, id quod ceteri fratres et ipsi, postquam in tetrastylum convenerunt, faciunt<sup>346</sup>. Quos hac in caerimonia Ioannes Graeven<sup>347</sup> mihi videtur recte iudicare usos esse pugillaribus (vel diptychis) similibus atque ecclesiam christianam veterem. In diptychis enim ex Cypriani temporibus nomina offerentium<sup>348</sup> et postea nomina eorum, quorum memoria in missa retinenda est<sup>349</sup>, inscribebantur.

15. Multo celebriores quam coronae convivales, quibus fratres Arvales se coronabant in conviviis, coronae spiceae, vetustissimae sane coronae Romanorum<sup>350</sup>, erant, quas vittatas praetextis<sup>351</sup> sumptis sibi imponebant<sup>352</sup>, priusquam capite velato<sup>353</sup> *summoto* (i. e. calatoribus praecedentibus et pompae populum summoventibus) lucum deae Diae ascenderent<sup>354</sup>. Praetextatos fuisse Arvales ex actis videmus, ubicumque sacris praesto erant. Contra ad ludos circenses visitandos magister tunica cum ricinio<sup>355</sup> et soleis sumptis coronam pactilem rosaceam accipiebat, cui magna vis apotropaea inesse putabatur<sup>356</sup>. Mos homines coronandi<sup>357</sup> a primis Christianis non admittebatur<sup>358</sup>. Hodie

<sup>342</sup> B. Schmidt, *Volksleben d. Neugriechen* 52 sqq.

<sup>343</sup> Otto Kern, *Nordgriech. Skizzen* (1912) 117 sqq.; Vassits I. c. 19 adn. 5.

<sup>344</sup> Vassits I. c. 75. <sup>345</sup> C II v. 6 sq.

<sup>346</sup> C II v. 10 sq.: *et in codice caver(unt) se adfuisse et sacr(um) fecisse*.

<sup>347</sup> *Röm. Mitteil.* 28 (1913) 215 sqq.

<sup>348</sup> Qui usus existit etiam in Graecia velut Arachobae, ubi sacerdos pro illis fidelibus, quorum nomina inscripta sunt, precatur. Vide B. Schmidt I. c. 76.

<sup>349</sup> Eadem nomina in missa recitabantur. Vide etiam L. de Sybel, *Christl. Antike* II 239. <sup>350</sup> Plin., *n. h.* 18, 6.

<sup>351</sup> De toga praetexta sacerdotum vide Wissowa, *Rel. u. Kult.* 2 498 adn. 7. 8.

<sup>352</sup> In supplicationibus pompisque sacris Romanorum populus universus et magistratus cuncti esse coronati debebant. Wissowa I. c. 424 adn. 8; Diels, *Sibyll. Bl.* 51 adn. 4. <sup>353</sup> A a v. 23.

<sup>354</sup> Acta a. 120, CIL VI 2080 v. 38 sq.: *sumptisque praetextis et coronis spiceis vittatis lucum deae Diae adscen[derunt]*.

<sup>355</sup> Henzen, *Acta* 37 sq. E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer* (1901) 41 sqq.

<sup>356</sup> Eitrem I. c. 64. Similem vim palmae et coronae argenteae, quibus victores (in ludis circensibus) honorabantur, forsitan habuerint. Cf. Jos. Köchling I. c. 71,

<sup>357</sup> Qui usus coronarum apud Graecos pervulgatus erat. In permultis picturis

in *Consecratione virginum*<sup>359</sup> sponsae Christi corona antea benedicta ab episcopo decorantur. In ritibus popularibus quoque corona adhuc gestatur. In multis regionibus puellae, quae sacramentum communionis accipiunt vel pompis intersunt, gerunt coronas, quae prius signa consecrationis quin fuerint haud dubito. Adiungatur similis usus coronarum spicearum hic: „In der Prozession am Fest des St. Antonius, des großen Wundertäters (Thaumaturga) von Padua, schritten neben den Trägern einer Statue zwei stattliche Jünglinge, welche mit großen, aus Ähren gebildeten Kränzen und bunten seidenen Bändern geschmückt waren“<sup>360</sup>. Memorandus mihi est antiquus mos sponsam coronis spiceis ornandi, qui prioribus temporibus latius patebat<sup>361</sup>. Vitta, qua conligata est<sup>362</sup> corona spicea fratrum Arvalium, sancta existimabatur, cum ex lana<sup>363</sup> conficeretur, et imago consecrationis erat. Ceterum, ut hoc obiter commemorem, rosa soluta, quam fratres Arvales et primo<sup>364</sup> die et secundo<sup>365</sup> post cenam finitam accipiebant, fortasse deae Diae dedicata est simili modo atque hodie in Italia inferiore flores coronaeque in multis festis Mariae sanctae offeruntur. Limbus togae praetextae<sup>366</sup> ex lana factus propter colorem purpureum habebat vim propulsantem mala<sup>367</sup>. Alba quoque vestis a fratribus Arvalibus adhibebatur, cum ante omnes epulas cenatoria alba accipiebant. Origo albae in ecclesia Latina usurpatae ad Romanorum tunicam referenda est<sup>368</sup>. Cingulum<sup>369</sup> est proprium albae et comparari potest cum eo succingulo, quo fratres Arvales, antequam carmen descendentes tripodarent, se succingebant<sup>370</sup>. Prioribus autem temporibus vestimenta liturgica ex lana, postea ex lino confecta sunt. Et dalmatica<sup>371</sup>, quae initio purpureis clavis ornata erat, praetextae fratrum Arvalium similis fuit. Ex saeculo XII mitra, qua caput tegebatur, duabus vittis vel fasciis affecta est<sup>372</sup>. Manipulus est revocandus ad mappam paganorum Romanorum, qua in circum iacta ut a consilibus atque aedilibus ita a magistro fratrum Arvalium signum ludos

vasorum Graecorum sacerdotes coronis ornatos, qui sacrificant, spectamus. Cf. Köchling l. c. 40 sqq.; J. Klein, *Der Kranz bei den alten Griechen. Eine religionsgeschichtliche Studie auf Grund der Denkmäler, Beigabe zum Jahresbericht des humanistischen Gymnasiums zu Günzburg* (1912) 14 sqq.

<sup>359</sup> Coptae posteriore demum tempore baptizatos coronabant.

<sup>360</sup> Pontif. Rom. P. I. <sup>360</sup> Trede l. c. IV 101.

<sup>361</sup> Guil. Mannhardt, *Mytholog. Forsch.* (1884) 358—366 multa exempla huius moris affert. <sup>362</sup> De vitta cum corona iuncta vide Diels, *Sibyll. Bl.* 121 sq.

<sup>363</sup> Lana habet lustralem vim. Jac. Pley, *De lanae in antiquorum ritibus usu*, RVV XI 2 (1911). <sup>364</sup> A a v. 16. <sup>365</sup> A b v. 13. In tetrastylo: B v. 9.

<sup>366</sup> Marquardt-Mau, *Privatleben d. Röm.* II<sup>2</sup> 544 sqq.

<sup>367</sup> Diels l. c. 70 adn. 2; Wächter l. c. 18 adn. 3; Samter, *Familienfeste* 40.

<sup>368</sup> Eisenhofer I 512 sqq.; cf. Jos. Braun, *Liturgische Gewandung im Orient und Occident* (1907) 57 sqq.

<sup>369</sup> Eisenhofer I 515 sq.; Braun l. c. 101 sqq. <sup>370</sup> A a v. 32.

<sup>371</sup> Eisenhofer I 536; Braun l. c. 24 sqq.

<sup>372</sup> Eisenhofer I 541; Braun 42 sqq.



incipiendi dabatur<sup>373</sup>. In ordine baptismi reperitur usus albae vestis vel saltem pallioli<sup>374</sup>, quo infantis caput est tegendum, vestigium illius mystici velaminis, quod antiqui mystae initiati accipiebant. Primis temporibus christiani catechumeni, qui nocte Paschali baptizati erant, usque ad Sabbatum in Albis vestimentis albis induti liturgiae intererant<sup>375</sup>.

16. Sportulas<sup>376</sup> fratres omnes primo die post primos quattuor ritus peractos<sup>377</sup> et magister solus iterum, postquam epulatus est<sup>378</sup>, accipiebant itemque omnes post epulas postmeridiem factas<sup>379</sup>. Secundo die fratres et post epulas in tetrastylo peractas<sup>380</sup> et post cenam in urbe habitam<sup>381</sup> sportulas singuli accipiebant denarios centenos. Ii nummi, qui tertio die<sup>382</sup> et ipsi post epulas dividebantur, sine dubio magistro, qui in sua domo epulum instrueret, dati sunt. Medio saeculo III p. Chr. n. cultus fratrum Arvalium interiit, quod sensim sportulae diminutae erant neque iam ad epulorum sumptus sufficebant. In ecclesiae Romanae cultu similes ritus interdum agebantur, ut intellegitur ex verbis, quae apud Edmundum Martène inveni, hisce: „Dum vero symbolum in choro recitatur, praescribit Ordinarium Laudunense, ut interim diaconus, cantor et succentor et alii ministrales nummos ab episcopo recipiant. De hac etiam pecuniae distributione haec lego in ms. Ordinario B. Mariae Remensis: *Lecta epistola accedit subdiaconus ad manum archiepiscopi, similiter accipit duos solidos. Similiter et duo subdiaconi, qui Graduale cantant, et duo diaconi, qui cantant alleluia, diaconus, qui legit Evangelium, et capellanus archiepiscopi et cantor et succentor, qui cantum servant, hi omnes singuli accipiunt: duos solidos de manu archiepiscopi*“<sup>383</sup>.

Denique etiam hoc memorem fratres Arvales sive post epulas primo<sup>384</sup> et secundo<sup>385</sup> die factas sive in fine cenae tertio<sup>386</sup> die peractae felicia dixisse<sup>387</sup>. Quem morem felicia dicendi in ecclesiam christianam transgresum esse testimonium habemus litaniae alicuius Aquileiensium (saec. XII), in qua ter recitatum est: *feliciter, feliciter, feliciter*<sup>388</sup>. Hodie aliquando in ecclesia et imprimis in missa coronationis papalis illae acclamationes<sup>389</sup> canuntur, quae sic finiuntur: *Feliciter, feliciter, feliciter: Ad multos annos*.

<sup>373</sup> Eisenhofer I 550 sq.; Braun 517 sqq. Manipulus prius nominabatur etiam mappula. Mantile (mantele) similem significationem: „Serviette, Mundtuch“ habet ac mappa. Henzen, *Acta* 38. <sup>374</sup> Eisenhofer II v. 304 sq.

<sup>375</sup> Cf. Ambros., *de mysteriis* § 34. Cyrillus Hierosol., *Catech. mystag.* 4, 8.

<sup>376</sup> Henzen 16. <sup>377</sup> C I v. 33. <sup>378</sup> C I v. 41. <sup>379</sup> A a v. 15.

<sup>380</sup> B v. 9. <sup>381</sup> A b v. 12.

<sup>382</sup> A b v. 19; Henzen 16. Quattuor pueri quoque *sport(ulas) acc(eperunt) in d(ies) sing(ulos) X . . .*; vide A b v. 20.

<sup>383</sup> E. Martène, *De ant. rit. eccles.* (Rotomagi 1700) lib. I cap. IV art. V p. 378.

<sup>384</sup> A a v. 16. <sup>385</sup> B v. 9. <sup>386</sup> A b v. 21. <sup>387</sup> Henzen 45; Marini 581.

<sup>388</sup> Marini 583. <sup>389</sup> Saepe vocantur *Laudes Hincmari*.

## Die *λογικὴ θυσία* der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung<sup>1</sup>.

Von Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Die *oblatio rationabilis* des römischen Meßkanons geht auf die *λογικὴ θυσία* der griechischen Liturgie zurück. Diese wiederum hat den Begriff und das Wort aus der Philosophie und Mystik der Spätantike übernommen. Mit ihren Wurzeln aber reicht die *λογικὴ θυσία* bis zu den Anfängen der Philosophie<sup>2</sup>.

Schon die junge griechische Philosophie stieß sich an der rohen Äußerlichkeit des Kultes und seinen rein rituellen Forderungen. Bereits Pythagoras wird Verwerfung der Tieropfer zugeschrieben, wie sie Empedokles (fr. 128 Diels) ausspricht. Herakleitos schilt die, die mit Blutopfern sich von ihrer Schuld reinigen wollen, in seiner tieftönenden Sprache (fr. 5 D.): „Reinigung von Blutschuld suchen sie vergeblich, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte . . . Sie kennen eben die Götter und Heroen nicht nach ihrem wahren Wesen.“ Gegenüber den materiellen Opfern empfiehlt er jene, die von wenigen „vollständig gereinigten Menschen“ (fr. 69 D.) dargebracht werden. Platon tritt auch gegen den populären Kult auf, aber nicht mit der Schärfe des Heraklit; vielmehr sucht er einen berechtigten Kern „in dem Kult anzuerkennen. Einen ähnlichen Standpunkt nimmt Theophrast (*περὶ ἐθσεβείας*) ein. Ebenso betont die Stoa den innern Geist beim Opfer.

Je mehr aber die Philosophie zur Theosophie und Mystik wurde, wie es sich besonders seit dem ersten Jahrhundert vor Christus herausbildete, desto mehr wurde das äußere Kultwesen von ihr geringgeschätzt.

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz wurde im Frühjahr 1919 verfaßt und von meinem verehrten Lehrer August Brinkmann (Bonn) für das Rhein. Museum angenommen. Nach seinem zu frühen Tode 28. VII. 1923 erhielt ich ihn zurück und veröffentlichte ihn hier, obwohl ich die Hauptgedanken in meinem Buche *Die Liturgie als Mysterienfeier* (1923<sup>3-5</sup>) Kap. III *Das Opfer im Geiste* verwandt habe. Einige Besserungen verdanke ich Aug. Brinkmann; einige Belegstellen habe ich neu beigelegt.

<sup>2</sup> Vgl. meinen Aufsatz *Oblatio rationabilis* in der Tüb. Theol. Quartalschr. 99 (1917—18) 429—439 und die dort angegebene Literatur, besonders Jos. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (1914) 328—338. Siehe auch W. Kroll im Rhein. Mus. 72 (1917) 89 ff. Der frühere und mein jetziger Aufsatz ergänzen sich in mancher Hinsicht gegenseitig. Einige Ergänzungen auch in dem eben gen. Kap. von *Die Lit. als Mysterienfeier*. Über die weitere Geschichte des Wortes *rationabilis* im Abendlande s. Jb. 2 S. 98 ff.

Die individualistische Mystik der Spätantike verlegte die wahre Frömmigkeit in das Innere des Menschen. Nur Innerlichkeit, war jetzt die Losung; fort mit allem äußern Apparat! Nicht nur die blutigen Opfer wurden jetzt verpönt; auch Honig-, Wein- und Weihrauchspenden gelten bei vielen nicht mehr. Gotteserkenntnis, Tugend und Gebet, das sind die wahren Opfer, vom Gebete wiederum an erster Stelle Lob- und Dankgebet, *εὐλογία* und *εὐχαριστία*. In dem Hermetischen Traktat *Asclepius* (Kap. 41) möchte Asclepius am Ende der Belehrung vorschlagen, *ut ture addito et pigmentis precem dicamus deo*. Hermes aber sagt erschreckt: *melius, melius ominare, Asclepi. hoc enim sacrilegii simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere. nihil enim deest ei, qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia. sed nos agentes gratias adoremus. hae sunt enim summae incensiones dei, gratiae cum aguntur a mortalibus* eqs. Es folgt eine Danksagung für die göttliche Erkenntnis und die dadurch erlangte Vergottung, eine *εὐχαριστία* oder, da sie im *λόγος* des Mundes ausgesprochen wird, eine *εὐλογία*. Die Hermetischen Schriften bieten noch mehrere solcher feierlichen Hymnen, die auch ausdrücklich als *λογικαὶ θυσίαι* bezeichnet werden<sup>3</sup>.

Aber selbst diese Stufe des Gebetes, auf der der Mensch im begeisterten Hymnos seine Gotteserkenntnis ausspricht, erscheint noch als zu tief und Gottes nicht ganz würdig. Auch der *λόγος* des Mundes muß schließlich schweigen, nur der Geist soll noch reden, vom Geiste aber auch nur der höchste und reinste Teil, jener Teil, der dem Göttlichen am nächsten steht. So verlangt der Neupythagoreer Apollonios von Tyana in den berühmten Worten aus dem Werke über die Opfer, die uns Eusebios in der *praeparatio evangelica* IV 13 bewahrt hat, wer dem ersten Gott den ihm zukommenden Dienst erweisen wolle, der dürfe sich „einzig und allein des edleren Logos, nämlich dessen, der nicht erst durch den Mund geht, bedienen und von dem Herrlichsten, was da ist, durch das Herrlichste, was in uns lebt, das Gute erbitten; das aber ist der Geist (*νοῦς*), der eines Werkzeugs nicht bedarf“. IV 11 führt Eusebios einige Worte des Porphyrios *de abstinentia* II 34 an, die aber, wie Porphyrios selbst andeutet, auch auf den Tyaneer zurückgehen. Darin heißt es u. a., man dürfe Gott nichts Sinnliches opfern und ihn nach nichts Derartigem benennen; „denn alles Sinnliche ist für das Übersinnliche unrein. Deshalb paßt zu ihm auch nicht der Logos der Stimme, aber auch nicht der innere Logos, wenn er durch eine seelische Leidenschaft befleckt ist. Wir verehren ihn vielmehr durch reines Schweigen und durch reine Gedanken über ihn. Man muß also in Vereinigung und Verähnlichung mit ihm den eigenen Wandel als heiliges Opfer Gott darbringen, den Wandel, der zugleich ein Hymnos ist und unser Heil. In der Reinheit der Seele von Leidenschaften und in der Beschauung Gottes wird dieses Opfer vollzogen“. Ähnliches lehrt der hellenistisch

<sup>3</sup> Vgl. *Oblatio rationabilis* 432—434.



gebildete Jude Philon. Auch er fordert an Stelle äußerer Worte und Werke den Hymnos des Geistes, der das wahre Opfer sei <sup>4</sup>.

Damit ist die *λογικὴ θυσία* in ihrer höchsten Höhe und Reinheit gezeichnet. Weiter hinauf konnte man nicht gehen. Der oberste Teil der menschlichen Seele, der Geist, opfert sich in stummer Verzückerung dem göttlichen Geiste, den er durch die Beschauung berührt. Dies Opfer ist zugleich ein Mittel, noch tiefer in die Beschauung und Gottvereinigung einzudringen.

War somit ein Höchstes an Vergeistigung des Kultes erreicht, so war andererseits auch der Gipfel des Individualismus erklimmt. Das rein geistige Opfer der Philosophen lehnt nicht nur jede äußerliche Gabe, jeden Ritus, jeden formierten Text ab, es verzichtet naturgemäß auf jeden Gemeindegemeinschaftsschluß beim Kulte. Die einzelne Seele hat mit sich selbst und mit Gott zu tun. *φυγὴ μόνου πρὸς μόνον*, dies Wort Plotins (Enn. VI 9, 11) gilt auch von dieser *λογικὴ θυσία*. Sie ist als extremste Steigerung und Verfeinerung des Kultgedankens zugleich dessen Tod <sup>5</sup>.

Auch im Judentum fand eine Entwicklung zur Vergeistigung des Opfergedankens hin statt. Wie bei den Griechen die Philosophen, so sind hier die Propheten Träger der Bewegung. Ich greife nur einige Beispiele heraus. I. Kön. 15, 22 spricht Samuel zu Saul, Gehorsam sei dem Herrn lieber als Brandopfer. Wie hier der Gehorsam, so wird die Erkenntnis Gottes dem Opfer vorgezogen bei Osee 6, 6: *διότι ἔλεος θέλω ἢ θυσίαν καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα*. Das Lobopfer tritt besonders im Ps. 49 hervor: *θῦσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως* (V. 14), *θυσία αἰνέσεως δοξάσει με* (V. 23) <sup>6</sup>. Das Opfer des Geistes endlich wird im Ps. 50 dargebracht (V. 18 f.): *ὅτι εἰ ἠθέλησας θυσίαν, ἔδωκα ἄν' ὀλοκαυτώματα οὐκ εὐδοκήσεις. θυσία τῷ θεῷ πνεῦμα συνετετριμμένον κτλ.* Jedoch ist das offizielle Judentum nicht zur vollständigen Verwerfung der Opfer und zur vollen Vergeistigung vorgeschritten. Wohl aber ist es wahrscheinlich, daß das Spätjudentum sich allmählich vom Tempel und besonders seinem Opferkult löste <sup>7</sup>. Daß der Jude Philon unter hellenischem Einfluß den Kult stark spiritualisierte, haben wir oben schon gesehen. Die jüdische Sekte der Essener wies vollends alle Opfer ab und setzte an deren Stelle ihre heiligen Handlungen, wie es uns Josephus, *Antiqu.* XVIII 19 bezeugt: *εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματα στέλλοντες θυσίας ἐπιτελοῦσιν*

<sup>4</sup> Vgl. *De plantat.* § 126.

<sup>5</sup> Einige Belege für die Ablehnung blutiger Opfer auch bei J. Geffcken, *Zwei griech. Apologeten* (1907) S. XXII n. 5.

<sup>6</sup> Über die *θυσία τῆς αἰνέσεως* (Levit. VII 2 der LXX) vgl. Philon, *De spec. leg.* I 224 f.

<sup>7</sup> W. Bousset, *Relig. d. Judent. im neust. Zeitalter* <sup>2</sup> 1906, 129 f. — Von dem Proselyten Cornelius heißt es Apg. 10, 4, daß seine Gebete und Almosen *ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ*. Hier könnte *μνημόσυνον* Opfer bezeichnen; vgl. den Leviticus.

διαφορότητι ἀγνείων, ὡς νομίζοιεν κτλ.<sup>8</sup>. Auf ein hellenistisch-jüdisches Gebet der Diaspora der ersten Jahrhunderte nach Christus geht eine Stelle zurück, die wir in den Apostol. Konstitut. VII 33, 2 finden: καὶ κατὰ πᾶν κλίμα τῆς οἰκουμένης τὸ διὰ προσευχῆς καὶ λόγων ἀναπέμπεται σοι θνμίαμα<sup>9</sup>. Dazu paßt es gut, wenn bei Justin *Dial. c. Tryph.* 117 die Juden die Stelle Malachias 1, 11 ff. von den Gebeten der Diasporajuden erklären. Nach der Zerstörung des Tempels war das Judentum zu einer geistigen Auffassung und Umdeutung des Opferkultes ja geradezu gezwungen.

Wir haben bisher λόγος, νοῦς, πνεῦμα, wo sie in dem von uns behandelten Zusammenhang vorkommen, als Synonyme behandelt. Daß wir das Recht dazu haben, hat R. Reitzenstein in seinem Buche *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1910) 155—159 (<sup>2</sup> 1920, 180—184) erwiesen. νοῦς und λόγος entstammen der griechischen Philosophie, die diese Worte benutzte, um den religiös-mystischen Terminus πνεῦμα in ihrer Sprache auszudrücken. Deshalb sahen wir oben in den philosophischen Texten λόγος und νοῦς verwandt, während die Septuaginta πνεῦμα schreibt. Im Neuen Testament gehen λογικός und πνευματικός nebeneinander her. λογικὴ θυσία ist daher gleichbedeutend mit πνευματικὴ θυσία; beide besagen das „Opfer im Geiste“<sup>10</sup>.

In die eben kurz geschilderte Gedankenwelt trat das Christentum ein. Da es den Anspruch machte, Religion und nicht bloße Weltanschauung zu sein, mußte es auch zu dem Kultproblem Stellung nehmen.

Wir finden nun gleich in den Anfängen des Christentums Äußerungen, die stark auf reine Innerlichkeit und Ausschluß äußerer Kultvorschriften drängen. Christus selbst spricht (Joh. 4, 23 f.) von dem neuen Kult, der im Gegensatz zu dem der Juden und Samaritaner nicht an bestimmte Orte geknüpft sei: ἀλλ' ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθεῖς προσκυνῇται προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ . . . πνεῦμα ὁ θεὸς καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. Das klingt, wenn man die Worte für sich allein betrachtet, wie ein Ausschalten jedes äußern Kultes, wie ein Zurückgehen auf reine Innerlichkeit. In der Apostelgeschichte sehen wir auch, wie die Christen zwar

<sup>8</sup> Vgl. Bousset ebda. 129; 531. Ebioniten und Elchasaiten verwarfen das blutige Opfer und beriefen sich auf das Hebräerevang.; vgl. Epiphanius, *haer.* 30, 16.

<sup>9</sup> Vgl. Bousset in den *Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss.* 1915, 464.

<sup>10</sup> Vgl. auch H. Leisegang, *Der Hl. Geist* (1919) 67 n. 3. — Aus dieser Gleichstellung von λόγος und πνεῦμα erklärt es sich auch, daß die Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte dem λόγος die Bewirkung der Menschwerdung zuschreiben; vgl. Coustant in der *praef. generalis in opera S. Hilarii* (Migne PL 9, 35 ff.) und meine Zusammenstellung im „Katholik“ 1914 I S. 160; ferner W. Bousset, *Kyrios Sanctus* (1913) S. 379 (<sup>2</sup> 1921 S. 307 A. 5); K. Pieper, *Die Auslegung der Worte Spiritus Sanctus superveniet in te* (Theol. u. Glaube 5 [1913] 751—756). Nicht richtig behandelt diese Frage Th. Schermann, *Frühchristl. Liturgien* (1915) 158. C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*. T. u. U. hg. von A. Harnack u. C. Schmidt 43 (1919) 290 ff. Dölger, *LXX I* (1910) 56; 74 ff.

noch im Tempel beten, aber sich von den Opfern fernhalten. Freilich verzichten sie nicht auf den Logos des Mundes, vielmehr kommen sie gemeindeweise zur Lehre und zum Gebete zusammen. Daneben erscheint die geheimnisvolle *κλάσις τοῦ ἄρτου* in den Häusern. Ist diese vielleicht an die Stelle der Opfer getreten? In der *Didache* 14 wird in der Tat das Brotbrechen und die Danksagung als die *θυσία* der Christen bezeichnet. Da aber 4, 14 in ähnlichem Zusammenhang nur die *προσευχή* genannt wird, so könnte man hier an ein Opfer im übertragenen Sinne denken. Sehr scharf wendet sich der Barnabasbrief gegen die Opfer des Alten Bundes, die jetzt abgeschafft seien, *ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἅνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὦν, μὴ ἀνθρώποποιήτων ἔχη τὴν προσφορὰν* (2, 6). Verzichtet das Christentum demnach auf jeden äußern Opferritus?

Die erste klare, positive Antwort auf diese Frage nach dem Kultbegriff der alten Christen geben uns die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, an ihrer Spitze Justin der Martyrer, indem sie die Lehre vom „Opfer im Geiste“ auf die eucharistische Kultfeier anwenden. Der Gedanke der *λογικὴ θυσία* mußte den Apologeten, die ja den Logosgedanken so sehr pflegten und im Christentum seine Erfüllung sahen, sehr willkommen sein. Das ewige Wort Gottes, das einst als *λόγος σπερματικός* (Justin, *I. Apol.* 46) die griechischen Philosophen erleuchtete, war in Jesu Christo unter den Menschen ganz erschienen (*τοῦ παντὸς λόγου, ὃ ἐστὶ Χριστοῦ* Justin, *II. Apol.* 8). Das Christentum war demnach auch die Erfüllung der Philosophie. Es mußte also auch das „Opfer im Geiste“, die *λογικὴ θυσία*, wie sie die Philosophen sich gedacht hatten, besitzen. Deshalb gelten den Apologeten die äußern Opfer für abgeschafft; es gibt keine blutigen oder überhaupt materiellen Opfer mehr<sup>11</sup>. Nur die Dämonen *πρὸς τῶν ἀλόγως βιούντων αἰτοῦσι θύματα καὶ θεραπίας* (Justin, *I. Apol.* 12). Tugendhaftes Leben, Gebet, besonders Lobes- und Dankeshymnen sind das Opfer der Christen<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Vgl. Brinktrine, *Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrh.* (Freiburger theol. Stud. XXI 1918) 111 ff. — Deshalb erklärt Clemens Alex., *paedag.* II § 67, 1 Stellen wie Ephes. 5, 2 folgendermaßen: *εἰ γοῦν τῆς εὐωδίας τὸ θυμίαμα τὸν μέγαν ἀρχιερέα, τὸν κύριον, ἀναφέρειν λέγοιεν τῷ θεῷ, μὴ θυσίαν ταύτην καὶ εὐωδίαν θυμιάματος νοοῦντων, ἀλλὰ γὰρ τὸ τῆς ἀγάπης δεκτὸν ἀναφέρειν τὸν κύριον, τὴν πνευματικὴν εὐωδίαν, εἰς τὸ θυσιαστήριον παραδεχέσθωσαν.*

<sup>12</sup> Der Martyrer Apollonios unter Commodus spricht in seiner *Apologie* vor dem Kaisergericht auch von diesem Opfer der Christen. Auf die Aufforderung des Richters: *θῦσον* antwortet er: *θυσίαν ἀνάλμακτον καὶ καθαρὰν ἀναπέμπω καὶ γὰρ καὶ πάντες χριστιανοὶ τῷ παντοκράτορι θεῷ . . . τὴν δι' εὐχῶν μάλιστα, nämlich für den Kaiser (§ 8). Vgl. § 44: τοῦτω (θεῷ) καθ' ἡμέραν δι' ἐλεημοσυνῶν καὶ φιλανθρωπῶν τὸν τρόπον τὰς εὐχὰς ἀναπέμπειν μόνον, θυσίαν ἀνάλμακτον καὶ καθαρὰν τῷ θεῷ* Zu § 8 sammelt Klette (T. u. U. XV [1897] 98) einige Parallelstellen. Auf diese Stelle machte mich Herr Prof. Joh. Geffcken freundlichst aufmerksam. — Gebet und Wohlthun sind als das neue Opfer auch vereinigt in dem Briefe des Ptolemaios an Flora (Epiphan., *haer.* 33, 5, 10): *καὶ γὰρ προσφορὰς προσφέρειν προσέταξεν ἡμῖν ὁ σω.*



Soweit ging auch die λογική θυσία der Heiden. Die christliche aber geht weiter und findet ihre Vollendung in der Feier der Eucharistia, die eine objektive Danksagung darstellt. Sie ist im höchsten Grade ein Opfer im

τήρ, ἀλλ' οὐχὶ τὰς δι' ἀλόγων ζώων ἢ τούτων τῶν θυμαμάτων, ἀλλὰ διὰ πνευματικῶν αἰνῶν καὶ δοξῶν καὶ εὐχαριστίας καὶ διὰ τῆς εἰς τοὺς πλησίον κοινωνίας καὶ εὐποιίας. — Sehr schön hat diese Idee ausgeführt Tertullian, *De oratione* 28, wo der heidnische Ritus spirituell umgedeutet wird:

Nos sumus ueri adoratores  
et ueri sacerdotes  
qui spiritu orantes  
spiritu sacrificamus  
orationem hostiam dei propriam et acceptabilem  
quam scilicet requisuit  
quam sibi prospexit.  
Hanc de toto corde deuotam  
fide pastam  
ueritate curatam  
innocentia integram  
castitate mundam  
agape coronatam  
cum pompa operum bonorum  
inter psalmos et hymnos  
deducere ad dei altare debemus  
omnia nobis a deo impetraturam.

Vgl. auch Tertull., *adu. Marc.* III 22, wo jedoch nach dem *sacrificium mundum, gloriae scilicet relatio et benedictio et laus et hymni* gleich die *ecclesiarum sacramenta et munditiae sacrificium* erwähnt werden. Aus späterer Zeit s. Nicetas von Remesiana, *De utilitate hymnorum* 7 vom Lobe Gottes: *ecce sacrificium spiritale, maius omnibus sacrificiis uictimarum . . . ibi sanguis animalium inrationabilis fundebatur, hic de ipsa anima et bona conscientia laus rationalis immolatur*; vgl. auch 9. — Die christlichen Verse *Oracula Sibyllina* VIII 480 ff. Geffcken, die aus dem Zeitalter der Apologeten stammen (s. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, T. u. U. XXIII [1902] 38 ff.), betonen ebenfalls gegenüber den heidnischen Opfern die Gesinnung und die Hymnen der wahren Gottesverehrer (496—500): ἀλλ' ἀγναῖς πραπίδεσσι γεγηθότες εὐφροσι θυμῷ ἀφνειαῖς τ' ἀγάπησι καὶ εὐδόμοις παλάμῃσιν μελιχίοις ψαλμοῖσι θεοπροπέεσσι τε μολπαῖς ἄφθιτον ἐξυμνεῖν σε καὶ ἄφρευστον κελόμεσθα, παγγενετήρα θεὸν πυντόφρονα . . . Vgl. auch VIII 334 ff. 380 ff. 403: καθαρὸν καὶ ἀναίμακτον τράπεζαν. Origenes, *Scholia in Apocalypsin* XXIX (ed. Turner, *Journal of Theol. Stud.* 25 [1923/24] 3f.): . . . μαθόντες διὰ τὰ θυμιάματα εἶναι αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων, καὶ πνευματικὰ θυσίαι καὶ εὐπροδόδεκτοι θεῷ αἱ ἀγαθαὶ πράξεις, ὁρῶμεν διὰ ἀπὸ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματι Κυρίου καὶ θυσία καθαρὰ· μέγα γὰρ αὐτοῦ τὸ ὄνομα ἐστὶν ἐν τοῖς ἔθνεσι, διὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίαν, ὡς φησὶν ὁ προφήτης. Daß all diese Stellen die Eucharistie als Opfer nicht ausschließen wollen, wird sich aus dem folgenden ergeben. Die jüdischen Opfer werden ebenfalls vom Gebete der Christen abgelöst nach der *Didascalia* (*Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina* ed. Hauler) p. 37, 14 sqq.): *Quae tunc erant sacrificia modo sunt orationes et praecationes et gratiarum actiones*. Wenn hier schon das letzte Wort auf die Eucharistie hinweist, so tun das noch deutlicher die folgenden: *quae tunc fuerunt primitivae et decumae et delibationes et dona nunc sunt prosforae* eqs.

<sup>13</sup> Vgl. Barnabasbrief 7, 3 ἐπεὶ καὶ αὐτὸς . . . ἐμελλεν τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν.

Geiste. Keine materiellen Opfer werden in ihm dargebracht; denn auch Brot und Wein, über die der Priester die Danksagung spricht, sind als solche nicht die Opfergaben; vielmehr stellt der menschengewordene göttliche *Λόγος*, Jesus Christus, *ὃς διὰ πνεύματος αἰωρίου ἐαυτὸν προσήνεγκεν ἁμωμον τῷ θεῷ* (Hebr. 9, 14), der auch dem Leibe nach *πνεῦμα* ist, wie Paulus lehrt (I. Kor. 15, 45): *ἐγένετο . . . ὁ ἔσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν*<sup>13</sup>, sein Kreuzesopfer in mystischer Weise dar. Die Christen aber schließen sich mit ihrem vom göttlichen Geiste erfüllten und erhobenen Geiste diesem Opfer des *Logos* an und bringen so *διὰ λόγον* (Justin I. *Apol.* 13), d. h. durch ihren mit dem göttlichen *Logos* verbundenen *λόγος*<sup>14</sup>, Gott Lob und Preis dar. Dieses Opfer ist zugleich ein Mittel für die Christen, die innige geistig-leibliche Vereinigung mit dem göttlichen Geiste noch mehr zu vertiefen und zur Unsterblichkeit zu gelangen (vgl. „Katholik“ 1914 I S. 243 ff.)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Diese Übersetzung und Erklärung wird nahegelegt besonders durch die sehr ähnliche Stelle im *Corpus Hermeticum* XIII 21 p. 127 Parthey. Justin. I. *Ap.* 55 und 67 bedeutet *δια λόγον* „mit Worten“.

<sup>14</sup> Faßt man die *λ. θ.* so auf, so ergibt sich, daß auch bei Athenagoras, *legat. pro Christ.* c. 13 *τί δεῖ μοι ὀλοκαυτώσεων, ὧν μὴ δεῖται ὁ θεός; καὶ* [Anstelle *ὧν καὶ* möchte Schwartz etwa *τί δὲ θυσίας* lesen; man erwartet vielmehr etwas wie: *καὶ <τί δεῖ θηρία ἄλογα σφάττειν καὶ> προσφέρειν.*] *προσφέρειν, δεόν ἀναίμακτον θυσίαν τὴν λογικὴν προσάγειν λατρεῖαν*; das eucharistische Opfer nicht ausgeschlossen ist, wie Brinktrine a. a. O. 118 meint. Freilich darf man *λογικός* nicht, wie er es tut, mit „vernunftgemäß“ übersetzen. Der Apologet betont, da er zu Heiden spricht, ausschließlich die Erkenntnis des Weltenschöpfers; diese ist aber, wie das Formular des altchristlichen Meßkanons mit seinem Lob der Schöpfung zeigt, ein Bestandteil jener Eucharistia, die wir als *λ. θ.* kennengelernt haben. Die eucharistische Feier ist also in der *λογικὴ λατρεία* mitangedeutet, wenn das auch dem heidnischen Leser unbekannt ist. Stellen, an denen *ἀναίμακτος* und *λογικός* (*πνευματικός*) nebeneinander stehen, siehe Tüb. Theol. Quartalschr. 99 (1917—18) S. 430. Einige neue Belege füge ich bei: Kyrillos von Jerus., *Mystagog. Katechese* V 8 (Migne PG 33, 1116 A) *μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρεῖαν κτλ.* In einem Gebete *Post secreta* des Sakramentariums von Autun (Migne PL 72, 315): *hanc immaculatam hostiam ratiōnalem hostiam incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem salutarem* (= Ps.-Ambros., *de sacram.* IV 27). Testament der 12 Patriarchen Levi 3 von den Engeln im höchsten Himmel: *προσφέρουσι δὲ κυρίῳ δαμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφοράν* (zitiert von G. P. Wetter, *Altchristl. Lit. II: Das christl. Opfer* (1922) 98 A. 14). Basileios-liturgie (Brightman, *Liturgies eastern and western* 319<sup>a</sup> 21f. in der *εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς*): *προσφέρειν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν*. In der von A. Baumstark rekonstruierten *Konstantinopolitanischen Meßliturgie vor dem IX. Jahrh.* (Lietzmanns *Kleine Texte* 35 [1909]) S. 10, 18: *προσφερόμεν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν*. In der Liturgie der Koptischen Jakobiten vor der Anaphora (Brightman 163, 28 ff.): *offer thee this sacrifice, holy reasonable spiritual and unbloody*; im Anfang der Anaphora (Br. 165, 12 f.): *(we offer) this reasonable sacrifice and this unbloody service*. Vgl. auch den Brief Jakobs von Edessa an den Priester Thomas (Br. 490, 24): *this mystical ministry of the reasonable and unbloody sacrifice*. *ἀναίμακτος* bezeichnet hier nicht die „unblutige Erneuerung“ des Kreuzesopfers, sondern den Gegensatz zu den Tieropfern der Juden und Heiden. Derselbe Gegensatz zu den nichtchristlichen Opfern wird

Die Deutung der *λογικὴ θυσία* auf die Eucharistiefeier<sup>16</sup> war ein sehr glücklicher Gedanke der Apologeten. Sie sicherten damit zu ihrem Teil den Ertrag der griechischen Philosophie für das Christentum und hoben zugleich das Neue und Einzigartige des christlichen Kultes hervor. Sie nielten fest an einer objektiven, äußern Opferfeier und betonten doch deren alle heidnischen und jüdischen Opfer überragende Würde und Geistigkeit. Sie hielten sich dabei ebenso fern von der rohen Äußerlichkeit und rein rituellen Bedeutung der außerchristlichen Opfer wie von der überspitzten Innerlichkeit und dem Individualismus der spätantiken Mystik. So gaben sie eine treffende und tiefgehende Definition vom Wesen des christlichen Kultus. Aus dieser Auffassung heraus sahen sie die Weissagung des Malachias 1, 11 ff. in dem eucharistischen Opfer erfüllt. Schon die Didache 14, 3 sagt von der sonntäglichen Brotbrechung und Danksagung: *αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ κυρίου 'Εν παντί τόπω καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαρὰν ὅτι βασιλεὺς μέγας εἰμί, λέγει κύριος, καὶ τὸ ὄνομά μου θυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσι*<sup>17</sup>.

Schon früher<sup>18</sup> habe ich auf die Lehre Justins von der „Taufe im Geiste“, die aber die Wassertaufe keineswegs ausschließt, als auf eine Parallele zu seiner Auffassung vom geistigen Opfer hingewiesen. Schon vor Justin suchte der Jude Philon, der ja in mancher Hinsicht einen Übergang vom Juden- zum Christentum bildet, die äußere Feier der Riten und den innern Geist zu verbinden. So bekämpft er *De migrat. Abrahæ* § 89 ff. jene, die alle Riten des Alten Bundes nur geistig verstehen wollen und ihre tatsächliche Übung verabscheuen<sup>19</sup>: *εἰσὶ γὰρ τινες, οἱ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκριβώσαν, τῶν δὲ ῥαθυμῶς ὀλιγώρησαν*. Beides, das Aufsuchen des tiefern Sinnes und das Festhalten an den äußern Gebräuchen, sei zu vereinigen. Die nur auf das Geistige abzielen, seien wie Leute, die nur für sich leben, ohne Rücksicht auf ihren Leib und auf irgend-

---

öfters auch durch das Attribut „lebendig“ bezeichnet; z. B. *Anaphora Serapionis* § 11 p. 174, 8f. Funk: *τὴν ζῶσαν θυσίαν* (nach Röm. 12, 1), *τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον*. Epiphan., *haer.* 55, 4 *ἵνα λύσῃ πᾶσαν θυσίαν παλαιᾶς διαθήκης, τὴν ἐντελεστείραν δὲ καὶ ζῶσαν ὑπὲρ παντὸς τοῦ κόσμου ἱερουργήσας* κτλ. Lit. Theodori Mopsuest. bei Renaudot, *Lit. orient. coll.* II 613: *sacrificium uiuum et sanctum*; Lit. Nestorii (Renaudot II 624): *sacrif. uiuum sanctum acceptabile praeclarum et incruentum*. Das lebendige Opfer steht jedenfalls im Gegensatz zu dem den toten Götzen dargebrachten, äußerlichen; vgl. z. B. *Orac. Sibyll.* VIII 392f. Geffcken *ταῦτα* (d. h. die blutigen Opfer) . . . *δαίμοσι ποιήσουσι νεκροῖς* und 408 *καὶ θυσίαν ἐμοὶ τῷ ζῶντι πόριζε*. Das immaterielle Opfer ist rein, *καθαρά*. Vgl. z. B. *Acta Apollonii* (ed. Klette) § 8 *θυσίαν ἀναίμακτον καὶ καθαρὰν ἀναπέμπω*; ebenso § 44. *Const. apost.* VIII 5, 7 *προσφέροντά σοι καθαρὰν καὶ ἀναιμακτον θυσίαν*.

<sup>16</sup> Der Beweis näher ausgeführt in *Oblatio rationabilis* 434—7.

<sup>17</sup> Über die Malachiasstelle vgl. Brinktrine, *Der Meßopferbegriff* 47—55.

<sup>18</sup> Im „Katholik“ a. a. O. 175.

<sup>19</sup> Wie es etwa der Judenchrist tat, der den Barnabasbrief verfaßt hat; vgl. K. 2. 9. 10. 15.



welche Gemeinschaft (also Spiritualisten und Individualisten). Der Sabbat mahne freilich dazu, sich nur mit dem Ungewordenen zu beschäftigen; deshalb sei es aber doch nicht erlaubt, die Sabbatfeier durch Arbeit nichtig zu machen. Die Festtage seien Symbole der Freude und Danksagung gegen Gott; deshalb müsse man sich aber doch an die bestimmten Zeiten halten. Ebenso sei die Beschneidung ein Zeichen der Ablegung der Lüste; aber sie müsse auch äußerlich gehalten werden. Das eine sei positives Gesetz, das andere natürliches; das eine der Leib, das andere die Seele; beide stützten sich gegenseitig. Also auch Philon lehrt eine innige Verbindung von äußerer Handlung und innerer Gesinnung. Noch inniger ist sie freilich bei den christlichen Riten. Denn während den Gebräuchen der Juden der innere Sinn später beigelegt wird, ähnlich wie die Allegoriker der Griechen den Mythen und Kultzeremonien einen tiefern Sinn beilegen, wird im Christentum nicht ein neuer Sinn in alte Riten getragen, sondern der neue Ritus ist gleich von Anfang an Träger des neuen Geistes. Göttlicher und menschlicher Logos opfern zusammen die *λογικὴ θυσία*. Der äußere objektive Ritus ist gewissermaßen eine Bürgschaft dafür, daß der objektive göttliche Logos neben dem subjektiven menschlichen wirkt.

Schauen wir nun im Lichte der *λογικὴ θυσία*, wie sie die Apologeten auffassen, zurück auf die Stellen der neutestamentlichen Briefe, in denen *λογικός* oder synonyme Ausdrücke auf Kult und Opfer der Christen angewandt werden. Petrus ruft im ersten Briefe 2, 5 den Gläubigen zu: *ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνερέγκαι πνευματικᾶς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Die Christen sind also ein heiliges Priestertum und bringen geistige Opfer dar. Paulus sagt Röm. 12, 1 *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, . . . παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*<sup>20</sup>. Die römischen Christen werden also aufgefordert, Gott Opfer und Verehrung im Geiste darzubringen. Die Beziehung auf den eucharistischen Kult liegt bei Paulus fern; bei Petrus ist sie jedenfalls nicht sicher<sup>21</sup>. Wohl aber haben uns die Apologeten gelehrt, daß solche Ausdrücke nicht etwa eine kultische Verehrung ausschließen, da ja für das Christentum auch der Kult ein Tun *ἐν πνεύματι* ist.

In der Tat schließen sich für die ersten Christen kultische Verehrung und der Dienst Gottes im Leben und Wandel so zusammen, daß beide eine Einheit bilden. Das Siegel der Einheit aber ist das *πνεῦμα*,

<sup>20</sup> Vgl. Röm. 1, 9 *ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου*.

<sup>21</sup> Die Verwendung der Petrusstelle im Unterricht der Neophyten über das Meßopfer (so bei Kyrillos von Jerus.; im heutigen röm. Meßbuch Epistel am *Sabbatum in albis*) zeigt, daß man später sicher darin einen Hinweis auf das eucharistische Opfer sah, an dem die Neophyten vom „Weißen Sonntag“ ab ja auch durch die Oblation teilnehmen sollten.

das in beiden lebendig ist, das als Lebensprinzip der Kirche, als Urquell all ihrer Betätigung erscheint. Wenn es von Christus heißt: *ὁ δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστιν* (II Kor. 3, 17), so kann man in gewissem Sinne von der Kirche, die ja als der Leib Christi aufs engste mit ihrem Haupte verbunden ist, sagen: *ἡ Ἐκκλησία τὸ πνεῦμά ἐστιν*<sup>22</sup>. Christus und die Kirche zusammen sind *ὁ Χριστός*. Deshalb sagt Paulus I. Kor. 12, 12 f.: Wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle die vielen Glieder des Leibes aber einen Leib bilden, so ist es auch mit Christus; *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν . . . καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν*. Dieser Leib Christi aber, die Ekklesia, tritt im höchsten Sinne in die Erscheinung eben in der *ἐκκλησία*, der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde. Dort steht sie in engster Berührung mit ihrem Herrn, sein und ihr Geist umgibt sie und eint sie mit ihm und untereinander wie eine Lichtwolke. Ihr gemeinsamer Glaube, ihre Hoffnung, ihre Liebe, die ihren Mittelpunkt in dem allen gegenwärtigen Herrn finden, flammen auf; die vom „prophetischen Geiste“ gegebenen Schriften werden gelesen; pneumatische Lehrer, die Propheten, erheben sich, sprechen ihre Eucharistien; alle rufen ihnen ihr Amen zu oder beten gemeinsam wie mit einem Munde; heilige Psalmen, Hymnen und geistgeschenkte Lieder ertönen von ihren Lippen; in der Taufe erleben sie das Sterben und Wiederauferstehen mit dem Herrn; das Opfer im Geiste im engern und höchsten Sinne, die Eucharistia, wird gefeiert; alle stimmen ein in die Danksagung, beteiligen sich als Mysten am Opferymysterium, in dem das Erlösungswerk unter dem Schleier des Symbols vor ihnen zur Wirklichkeit wird; essen von der Opferspeise; ihre gemeinsame Liebe betätigt sich in Spenden an die Armen; ihr Tugendleben erhält einen mächtigen Ansporn<sup>23</sup>; sie nehmen das *πνεῦμα* mit seiner Kraft und seinem Wohlgeruch mit hinaus in ihr oft so armes, kümmerliches Leben<sup>24</sup>. Könnte man eine treffendere Be-

<sup>22</sup> Anders die montanistische Auffassung bei Tertullian, *de pudic.* c. 21: *ecclesia spiritus*.

<sup>23</sup> Vgl. *Did.* 16, 2 *πυκνῶς συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν*. Siehe auch Barnab. 4, 10.

<sup>24</sup> Vgl. die anregende Schilderung des urchristlichen Gottesdienstes bei W. Bousset, *Kyrios Christos* 105—107; 145—148; 388 ff. (2 1921, S. 106 ff. 220 ff. 275 ff. usw.), auch „Jesus der Herr“ 36 n. 1; 55 ff. Wenn Bousset die Bedeutung des Kultes vielleicht etwas zu stark betont, so hat er doch seine Wichtigkeit besser durchschaut als etwa Ad. Harnack, der wieder in seiner Schrift *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandte Erlebnisse in der ältesten Kirche* (T. u. U. 42, 3 [1918]) den Kult und das Sakrament zurückzudrängen sucht. Harnack hat freilich recht, wenn er die Ableitungen der christlichen Mysterien aus heidnischen zurückweist; aber damit ist noch nicht bewiesen, daß das Christentum bis zum Ende des 2. Jh. keine Mysterienreligion war. Es ist eine Mysterienreligion, aber ganz neuer Art. Die heidnischen Parallelen lehren dies besser verstehen. — Interessant und nur aus moderner Einstellung zu erklären ist es, daß auch viele katholische Theologen dem Mysterium, das die Kirche immer festgehalten hat, noch mißtrauisch und ablehnend gegenüberstehen; vgl. jetzt wieder Jos. Kramp S. J. im *Gregorianum* 5 (1924) 318 f.

zeichnung für diesen Kult finden als *λογικὴ λατρεία*, Verehrung im Geiste? Könnte man die Eucharistia, den Herzpunkt dieses Kultes, besser benennen als mit dem Worte *λογικὴ θυσία*, Opfer im Geiste? Was im Kultus der Juden und Heiden nur stückweise gefunden war und immer wieder getrennt auftrat, das ist im Kulte der alten Christen vereinigt: äußere Mysterienfeier und innere geistigste Mystik. Das Christentum ist zugleich Mysterien- und Geistesreligion.

---



## Notice du „Pontifical de Poitiers“ (Bibliothèque de l'Arsenal N° 227)

par André Wilmart O. S. B. (Farnborough).

Le „Pontifical de Poitiers“ doit son nom à Mabillon et à Martène. On peut le lui laisser sans grave inconvénient; même s'il apparaît, à l'analyse, que la nature du recueil ne saurait être définie exactement, ni sa provenance sûrement déterminée. A quelque catégorie qu'on le rattache — missels, rituels, pontificaux, *ordines*; pour quelque Église particulière qu'il ait été rédigé; et, j'ajoute tout de suite, quelle que soit au juste sa date, ce livre est un témoin important de l'ancienne liturgie romaine en France, à l'époque carolingienne.

Ma seule prétention est maintenant de le décrire, — d'énumérer ses diverses parties assez clairement et assez complètement pour qu'on le puisse citer, le cas échéant, sans hésiter sur sa composition et, de plus, pour qu'on soit dispensé d'en publier jamais le texte en entier. De tels ouvrages, qui sont dépourvus d'originalité en fin de compte, rendent de meilleurs services à l'érudit sous forme de tables. On obtient ainsi une vue nette de l'ensemble et toutes les comparaisons désirables deviennent possibles. Si, d'aventure, quelque portion paraît vraiment digne d'intérêt, on l'éditera à part, dégagée d'un contexte banal, cent fois reproduit. Ou bien, on réunira les variantes notables, quand il s'agira d'établir le texte critique d'une formule traditionnelle d'après la suite de ses principaux représentants.

Au reste, Martène a déjà donné des extraits de ce volume-ci, quelques-uns fort étendus. J'indiquerai chacun de ces morceaux imprimés, à sa place respective; et ces exemples feront mieux voir l'utilité des notices liturgiques où l'on cherche à recomposer, pour ainsi dire, la physionomie d'un ancien recueil.

Une dernière raison m'a décidé à choisir le manuscrit de l'Arsenal. En conséquence d'une erreur presque grossière, le catalogue officiel de cette bibliothèque, publié en 1885, a réussi à faire passer le n° 227 pour un document du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Cette fausse chronologie est en train de s'accréditer, même parmi les gens compétents<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal* I 118—121.

<sup>2</sup> Voir par exemple: P. de Puniet, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* II (1910) 302; G. Dreves et Cl. Blume, *Analecta Hymnica medii aevi* L (1907) 85; LI (1908) 78; LIII (1911) XXIII; M. J. Metzger, *Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein* (1914) 45.

et quoiqu'elle s'oppose aux indications réitérées de Martène, exactes en la circonstance. Il convient de remettre les choses au point sans retard. Le Pontifical dit de Poitiers n'est pas sans mérite, ainsi qu'on va le voir. Il n'a pourtant aucun droit à figurer le premier sur la liste des anciens pontificaux<sup>3</sup>, comme s'il remontait au début ou à la première partie du règne de Charlemagne. On a vu s'évanouir, récemment, le célèbre Pontifical attribué à Prudence de Troyes<sup>4</sup>. Celui-ci du moins subsiste. En lui rendant sa vraie date et en consentant à le voir tel qu'il est, dans la complexité de ses parties, on ne le déprécie pas; loin de là, on gagne pour l'histoire liturgique un témoignage sincère.

Le volume lui-même donne lieu à peu de remarques. Son apparence ne cache aucun mystère; elle ne manifeste non plus aucun défaut qu'on puisse appeler accidentel. D'autre part, sa propre histoire nous échappe à peu près; nous n'en connaissons que les derniers incidents. Aussitôt, l'on arrive à la question d'âge.

Le manuscrit de l'Arsenal n° 227 (anciennement 348 T. L.) est un volume de petit format in-8° (230×140), qui comprend exactement 281 feuillets, décomptés: A, B, 1—279<sup>5</sup>. Nous le possédons évidemment tel qu'il a été rédigé, sans lacunes. Le parchemin est une membrane épaisse et résistante, qui n'a point souffert du temps.

Au premier feuillet (A) sont notés deux *ex-libris*: celui de Jean de Launoy, docteur parisien; celui des Minimes de Paris. Le rapport de ces indications est simple. Launoy mourut en 1678 (10 mars) et fut enterré dans l'église des Minimes de la Place Royale<sup>6</sup>. Par testament<sup>7</sup>, il avait attribué à ces religieux une partie de sa bibliothèque et spécialement „les Rituels de plusieurs Eglises et quelques Martyrologes tant imprimez que manuscrits...“<sup>8</sup>.

Nous trouvons donc tout d'abord le livre, au XVII<sup>e</sup> siècle, entre les mains de Launoy. Comment le célèbre Navarriste se l'était-il procuré? C'est, probablement, ce que nous ignorerons toujours. Mais il est fort possible que les avatars du recueil aient commencé longtemps avant Launoy, dès le XVI<sup>e</sup> siècle. En tout cas, Launoy

<sup>3</sup> M. J. Metzger, *ib.*, n° 1.

<sup>4</sup> *Ib.* n° 4. — Voir à ce sujet *Revue Bénédictine* 34 (1922) 282—293.

<sup>5</sup> En réalité, il n'y a qu'un feuillet liminaire; la signature du premier cahier — q I — se trouve au verso du feuillet noté 7. Mais il y a, en outre, un feuillet 224 bis.

<sup>6</sup> Etablissement fondé en 1610 par Marie de Médicis; cf. D. Lobineau, *Histoire de la ville de Paris* II (1725) 1284 sq.

<sup>7</sup> A la date de 1671; cf. P. Feret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres* V (1907) 29 sq.

<sup>8</sup> *Ib.* 30 n. 1.

n'eut aucun lien, que l'on sache, avec le Poitou ni avec les régions voisines<sup>9</sup>.

Martène paraît avoir été encore moins renseigné, si l'on en juge pas le *Syllabus Ritualium* qui représente la documentation générale du *De antiquis Ecclesiae ritibus* (1700)<sup>10</sup>. Dans ce catalogue, on lit la notice suivante<sup>11</sup>:

*Pictaviensis ecclesiae pontificale vetustissimum, annorum circiter 800. cujus apographum mecum communicavit V. Cl. Johannes Deslyons decanus ecclesiae Silvanectensis: autographum vero extat in Parisiensi bibliotheca conventus RR. PP. Minimorum.*

L'identité du volume ne peut être mise en doute. Il s'agit sûrement là de notre manuscrit<sup>12</sup>. Mais Martène ne l'a pas employé directement et il n'a pas eu de renseignements particuliers touchant sa provenance. Il en tenait le texte de son ami Deslyons, autre docteur parisien<sup>13</sup> et grand amateur d'ouvrages liturgiques<sup>14</sup>. Apparemment, c'est chez les Minimes, après 1678, que Deslyons a pris sa copie et c'est également par Deslyons que Martène a connu la conservation de l'original dans la bibliothèque des Minimes.

Vers le même temps, Mabillon avait pu examiner cet autographe („*codex optimaе notae*“), que Martène semble n'avoir pas cherché à consulter. On en a le témoignage sous la forme d'une note jointe aux *ex-libris*, sur la première page, et datée du 21 novembre 1695<sup>15</sup>. L'éminent Mauriste, interrogé probablement par les Minimes, reporte le recueil „*ante annos circiter octingentos*“ et fait remarquer que les litanies du Samedi-saint mentionnent „la congrégation de S. Pierre“, patron de l'Église de Poitiers, ainsi que saint Hilaire et sainte Radegonde; il reconnaît, cependant, que les noms des autres saints de Poitiers ne sont pas rappelés.

<sup>9</sup> Né près de Valognes en Normandie (1601? 1603?), il fit ses premières à Coutances sous la direction de son oncle, Guillaume de Launoy, official du diocèse; puis il poursuivit toute sa carrière à Paris, au collège de Navarre jusque vers 1648, ensuite auprès du cardinal d'Estrées au collège de Laon, n'ayant de souci que pour ses travaux d'érudition et les innombrables controverses où ceux-ci l'engagèrent. cf. P. Feret, op. l., 1 sq., 13, 29.

<sup>10</sup> Telle est la date définitive de publication (à Rouen); mais les deux approbations sont de l'année précédente (22 octobre), et la „*faculté*“ des supérieurs (Dom Bouglis) remonte même au 13 juin 1696.

<sup>11</sup> Dans l'édition *princeps* (Rouen 1700), au revers de la feuille i II du tome I (avant la pagination régulière).

<sup>12</sup> C'est bien inutilement que Metzger a posé la question: op. l., 48, n° 35.

<sup>13</sup> Sur ce personnage (1615—1700), cf. P. Feret, op. l., IV (1906) 394 sqq.; E. Bishop, *Liturgica Historica* (1918) 132 n. 1.

<sup>14</sup> Dans le *Syllabus* mentionné, Martène avoue devoir au doyen de Senlis la connaissance de six autres recueils: les pontificaux d'Amiens, d'Apamée, de Cambrai, de Senlis, de Troyes (le pseudo-Prudence) et un ordinaire de Senlis.

<sup>15</sup> L'éditeur du catalogue de l'Arsenal, op. l., I 118, a reproduit exactement cette note.



Je ne discuterai pas pour le moment l'hypothèse, consacrée par Martène, qui rattache le pontifical à l'Église de Poitiers et qui, malheureusement, n'a pas beaucoup de force, surtout lorsqu'on tient compte de tout le contexte des litanies invoquées. Il n'est d'ailleurs pas certain que Mabillon se soit complètement engagé en cette affaire. Selon son habitude, il ne va guère au delà des faits; il insinue discrètement plutôt qu'il n'affirme. Je me borne à indiquer encore qu'on trouve deux autres notes au commencement du volume: „*ad usum Pictaviensis Ecclesiae*“, au verso du feuillet B; — „*Pontificale [romanum]*“<sup>16</sup>, en haut du feuillet 1, immédiatement avant le début du texte. Cette seconde note me paraît être plus ancienne que la première; j'incline à la croire du XVI<sup>e</sup> siècle ou du commencement du XVII<sup>e</sup>. La première pourrait être de Launoy, et l'on a pu inviter Mabillon à l'expliquer. Ou bien, au contraire, serait-elle une conclusion tirée des remarques de Mabillon? Je laisse la question en suspens. Tout cela importe assez peu. Mais on sait désormais que l'attribution du manuscrit à Poitiers est purement moderne; comme à l'occasion du prétendu Pontifical de Prudence, elle résulte de l'intérêt que les érudits du XVII<sup>e</sup> siècle ont pris aux études liturgiques.

Il en va autrement au sujet de la date. Les érudits du XVII<sup>e</sup> siècle ont vu juste cette fois, et c'est tout récemment qu'on a transformé leur estimation. Mabillon donnait plus de huit cents ans d'âge au volume. Martène a répété à diverses reprises et de diverses façons ce jugement. Outre l'indication du *Syllabus*, il rappelle régulièrement la date supposée du pontifical, lorsqu'il se propose d'en reproduire des morceaux: *Ex ms. Pontificali ecclesiae Pictaviensis ab annis circiter 800 exarato* (deux fois); — *Ex ms. etc. annorum circiter 800* (quatre fois); — *Ex ms. etc. annorum 800* (une fois)<sup>17</sup>. Cette manière de compter peut prêter à la confusion. Elle requiert en effet un petit calcul. Aussi avons-nous renoncé à l'employer. Il n'en est pas moins vrai qu'elle permet d'énoncer une date correctement. Quand Mabillon et Martène écrivent, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, qu'un manuscrit a huit cents ans, ils entendent dire équivalement que ce manuscrit remonte à la fin du IX<sup>e</sup> siècle. Il faut donc se garder, cédant à une distraction, de traduire leur formule: „du VIII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle“. C'est l'erreur qu'a commise, de bonne foi, le rédacteur du catalogue de l'Arsenal et qui, depuis lors, s'est propagée. Car, pour le reste, il est aisé de décider si le manuscrit 227 appartient à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle ou bien à celle du IX<sup>e</sup> siècle; il suffit de l'examiner à notre tour, en toute indépendance. Les Mauristes auraient pu se

<sup>16</sup> Ce mot est effacé; je crois pourtant qu'on peut le lire sûrement.

<sup>17</sup> Une fois seulement, la dernière, Martène dit simplement: „*Ex pervetusto Pontificali (ecclesiae Pictaviensis)*“.

tromper<sup>18</sup>. Cela leur est arrivé fréquemment, surtout en datant les plus anciens manuscrits jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle environ. Ils avaient fait moins d'observations que nous avons eu le moyen d'en faire, grâce à l'étude des écritures expressément datées. Mais, dans le cas présent, on ne peut que leur donner raison, au vu de l'original.

Le manuscrit 227 de l'Arsenal est l'œuvre de plusieurs mains calligraphiques dont il est impossible de fixer le nombre. Dès le troisième cahier (fol. 24), on constate un changement de main, mais non pas de style. Des détails varient, par exemple la forme du signe de l'interrogation<sup>19</sup>, l'abréviation de l'enclitique *que*, etc. L'aspect général reste le même. L'écriture a dès lors atteint un degré de perfection qui lui enlève tout caractère personnel. Parfois, des archaïsmes apparaissent; on en remarque, notamment, dans la portion du second copiste (depuis fol. 24)<sup>20</sup>. Ils font ressortir davantage la banalité du style. A ces traits généraux, on reconnaît la minuscule carolingienne, telle qu'elle s'est transformée, atteignant le dernier stade de son évolution calligraphique, entre les mains habiles des innombrables copistes qui exercèrent leur art en France sous le règne de Charles le Chauve et jusque vers la fin du IX<sup>e</sup> siècle. A vingt ans près, il est assez difficile de marquer des termes dans l'ordre du temps; par suite, il sera toujours prudent de s'assurer une marge chronologique. Mais, si l'on accepte de s'en tenir à une estimation approximative, on ne saurait hésiter à définir une rédaction de ce type. Là même, sans doute, il y a place pour des distinctions et donc pour des groupes. Si l'on prétend que, de deux manuscrits, l'un a été composé probablement vers 850, l'autre vers 900, on s'autorise, pour établir cette différence, d'une différence correspondante dans la forme de l'écriture, selon que celle-ci représente un état plus ou moins avancé. En certains cas, il est encore loisible de proposer une date intermédiaire: vers 875. Tout cela est garanti suffisamment par des modèles datés; mais, en dernier ressort, on est bien obligé de faire appel à une certaine expérience, incommunicable et inanalysable, qui ne s'acquiert que par la fréquentation et la comparaison

<sup>18</sup> Peut-être doit-on mettre Martène hors de cause. Il est pourtant croyable qu'il ait donné un coup d'oeil à „l'autographe“. Sinon, il faudra supposer qu'il tenait la date soit de Deslyons soit de Mabillon.

<sup>19</sup> L'emploi constant de ce signe, déjà stylisé, suffirait à révéler la date véritable de la rédaction. Durant la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, on commence à employer ça et là le „point d'interrogation“, et on le trace de plusieurs manières, en s'inspirant des neumes qui servaient à la notation musicale; je crois même qu'il est possible d'en trouver quelques exemples vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle. Mais, en règle générale, il n'est devenu un élément habituel de l'écriture qu'en la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle; j'aimerais même dire, plus précisément: à la fin du IX<sup>e</sup> siècle.

<sup>20</sup> A savoir *n* oncial, *a* semioncial et la ligature de *r*, en particulier dans le groupe *ra*.

des manuscrits. Ces précautions rappelées, je crois qu'il convient de rapporter la transcription de notre recueil aux dernières décades du IX<sup>e</sup> siècle et, pour parler rondement, de le dater: vers l'an 900<sup>21</sup>. Or, c'est exactement ce que Mabillon et Martène avaient déclaré, au moyen d'une computation différente; et, quoi qu'il en soit de Martène, on peut affirmer que Mabillon, en prononçant ainsi, s'était laissé guider par son instinct de paléographe.

De cette chronologie, on est satisfait de trouver une confirmation inattendue dans le texte. En décrivant la cérémonie du Jeudi-saint<sup>22</sup>, le rédacteur fait mention d'un „décret du pape Nicolas“ au sujet du *Gloria in excelsis*, en réponse à une „question de Rodolphe archevêque de Bourges“. Les deux personnages mis en cause sont clairement désignés: Nicolas I<sup>er</sup>, qui siégea de 858 à 867, et Rodolphe, quarante-septième évêque de Bourges<sup>23</sup>, 842—866<sup>24</sup>. Bien plus, la décrétale du pape à laquelle il est fait allusion s'est conservée, et l'on convient de dater cette lettre de l'année 864<sup>25</sup>. Nous avons ainsi un point de repère bien établi. Cette référence, du reste, à l'évêque de Bourges peut servir à d'autres fins que celles de la chronologie. Car il semble que le compilateur ait connu la lettre même de Rodolphe, lettre que nous n'avons plus; et ceci indiquerait quelque relation, à tout le moins indirecte, avec l'archidiocèse de Bourges, sinon avec la personne de Rodolphe. Il suffit maintenant d'avoir contrôlé les résultats de l'examen paléographique<sup>26</sup>. La collection liturgique de l'Arsenal vaut à nos yeux, décidément, pour un document de la fin du IX<sup>e</sup> siècle<sup>27</sup>.

On peut vouloir s'en tenir strictement au manuscrit qui nous a été livré et dont l'écriture déclare la date; on dira alors, sans in-

<sup>21</sup> Le système des abréviations employées par les copistes du manuscrit concourt au même résultat. Je ne puis insister ici sur ce côté trop technique de l'expertise.

<sup>22</sup> Voir ci-dessous, n° VI; et cf. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* (éd. de Bassanc) III (1788) 191 (tout au bas de la 2<sup>e</sup> colonne).

<sup>23</sup> Cf. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* II (1910, 2<sup>e</sup> éd.) 23, 31.

<sup>24</sup> Pour plus de détails sur la carrière de Rodolphe, voir l'excellente notice de M. Deloche, dont j'accepte les dates: *Cartulaire de l'abbaye de Beaulieu en Limousin* (Paris 1859), CCXIX—CCXXVI.

<sup>25</sup> *Susceptis sanctitudinis tuae litteris* . . . : Jaffé 2765; texte dans *P. L.* 119, 883 et *MGH, Epistolae* VI, 2 (1912) 633; le passage de la lettre relatif au *Gloria in excelsis* forme le § VII (ib. 885; 635).

<sup>26</sup> Vraisemblablement, cette donnée chronologique n'a pas échappé à Martène; il a pu ainsi dater avec confiance „le pontifical de Poitiers“.

<sup>27</sup> Cette date est encore confirmée par la mention de s. Maur dans la seconde litanie pour le samedi-saint (VIII 4<sup>o</sup> 1). Eudes de Glanfeuil composa en effet sa trop fameuse *Vita s. Mauri* en 863.



sister, que la collection remonte, telle quelle, aux environs de l'an 900. Mais il est aussi loisible de sonder l'arrière-plan des textes. Par exemple, on peut supposer que la collection livrée reproduit un archétype duquel elle ne diffère en rien; et l'on peut supposer encore que la collection livrée retient seulement les principaux éléments d'un modèle plus étendu. L'une et l'autre hypothèse se conçoivent. Pour ma part, je préférerais envisager la seconde. Mais, de toute façon, la perspective ne change point. L'archétype — si archétype il y a — sera peut-être, par rapport à la copie, antérieur de dix, quinze ou vingt ans. Nous nous trouvons toujours dans les dernières décades du IX<sup>e</sup> siècle: à quelque distance de l'année 864, et plus ou moins proche de l'an 900. Au point de vue de la tradition littéraire, la différence est pratiquement négligeable.

La date établie en ces termes, l'on peut procéder utilement à l'analyse des parties.

Celles-ci ne sont pas marquées extérieurement, et leur enchaînement n'est pas mieux indiqué. Au premier abord, le livre trompe notre attente; son écriture correcte faisait prévoir une meilleure ordonnance. C'est pourquoi j'incline à croire que la copie recouvre un répertoire de textes plus complet et plus régulièrement distribué. Satisfaits d'accomplir aussi parfaitement que possible leur besogne matérielle, les rédacteurs ont négligé de faire ressortir le plan qu'ils suivaient. Mais le reproche doit retomber davantage, semble-t-il, sur le directeur du travail, qui a omis de joindre à la transcription proposée une table préliminaire, puis de dénombrer les articles ou sections. Moyennant ce double expédient, la collection eût été irréprochable, même si, de notre point de vue méthodique, plusieurs lacunes y sont notables.

On distingue en effet, dans le recueil pris d'ensemble, une portion centrale, dont les différents morceaux forment un tout, ou plutôt une suite, qui correspond aux cérémonies du Carême, de la Semaine-sainte et de Pâques. C'est là vraiment le corps du volume; et, en ce sens, il possède quelque unité. J'ai noté en définitive, pour être tout à fait clair, quinze sections inégales, chacune ayant un objet propre. Or la série cohérente que je viens d'annoncer s'étend du n<sup>o</sup> II au n<sup>o</sup> XI et vaut exactement pour les 6/7<sup>es</sup> du recueil (fol. 7<sup>v</sup> — 258<sup>v</sup>). On pourrait dire, à cet égard, que le manuscrit de l'Arsenal est un rituel détaillé, avec rubriques, pour le Carême et les solennités pascales. Cette définition a pourtant le tort d'être trop sommaire. Car, finalement, il ne manque au rituel pour être en même temps un pontifical complet que les prières de la dédicace d'une église et celles de la consécration des vierges.

Je ne dirai rien de plus du caractère général ni de la composition du livre. Sa physionomie précise va ressortir de traits que je vais maintenant énumérer.

**I: fol. 1—7r. Les Ordinations: „Benedictio episcoporum . . . Ordinatio acoliti“.**

Sous des titres conformes<sup>28</sup>, on a la série complète des ordinations. Mais l'ordre suivi est singulier. Tous les pontificaux que nous connaissons suivent un ordre inverse<sup>29</sup>; plus exactement, ils partent de l'ordination du portier et continuent en remontant jusqu'au presbytérat ou à l'épiscopat; avant ou après le sous-diaconat, ils insèrent le court *ordo* romain sur l'appel aux degrés majeurs et le *Capitulum sancti Gregorii*<sup>30</sup>. Le système adopté dans notre recueil s'explique, néanmoins, très simplement. Il y a lieu de distinguer trois groupes de textes:

1° Les formules pour l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. — A la différence des autres pontificaux, tous fidèles plus ou moins à l'ancienne tradition gallicane, notre recueil a tiré directement sa matière du Sacramentaire Grégorien; de celui-ci, il a retenu exactement les titres et les formules sans aucune addition<sup>31</sup>. C'est en cela même que consiste son originalité. Ce point est digne d'attention. Tandis que, très généralement, la pure tradition romaine, restaurée par Charlemagne, est déjà abandonnée à la fin du IX<sup>e</sup> siècle (les autres pontificaux suffisent à le montrer), le compilateur de celui-ci a résisté à l'ambiance et s'est contenté de reproduire le texte du sacramentaire authentique. Au contraire, pour les autres oraisons, comme il ne trouvait plus d'appui dans le sacramentaire authentique, il s'est vu forcé de suivre la pratique courante<sup>32</sup>. De là:

2° „*Ordo qualiter in romana ecclesia*<sup>33</sup> *prbi diacon. subdiacon. ordinandi sunt*“ (fol. 4r). — Cet article comprend:

(1) l'appel et le prétendu „chapitre de saint Grégoire“;

(2) le paragraphe des *Statuta ecclesiae antiqua*, relatif au sous-diaconat et les formules du sous-diaconat.

<sup>28</sup> Les titres sont généralement donnés en capitales rustiques; souvent aussi les rubriques sont tracées de même.

<sup>29</sup> Cf. Metzger, op. I. 50 et 4<sup>e</sup> sq.; Martène R lib. I cap. VIII: *Ordo II, Ordo III, Ordo IV* (éd. de Bassano II 33, 37, 42) [j'indiquerai désormais par la lettre R le *De antiquis ecclesiae ritibus*, et je renverrai sans autre indication aux tomes et pages de l'édition la plus répandue, celle de Bassano].

<sup>30</sup> Ces deux textes sont déjà dans la rédaction du vieux *Reginensis* 316 (I, XX et XXI): cf. Muratori, *Liturgia Romana vetus* I 512, 515.

<sup>31</sup> Ib., II 357—361; cf. l'édition de H. Lietzmann (1921), sections 2—4.

<sup>32</sup> Il n'est sans doute pas improbable que le sacramentaire particulier duquel dépend le recueil ait fourni tout l'assemblage que nous avons sous les yeux. A moins d'une preuve cependant, je ne l'admettrai pas, pour cette seule raison que les formules des trois degrés supérieurs ne présentent aucune trace de contamination. Il est donc plus naturel de supposer que le compilateur a réuni des morceaux étrangers, littéralement, l'un à l'autre.

<sup>33</sup> Le titre régulier et libellé: „*in romana sedis apostolicae ecclesia*“ (*Regin. 316*, Gellone, Angoulême; pontificaux de Constance; R *Ordo IV* [mais il est possible que Martène doive son titre exclusivement au Sacramentaire de Gellone, qu'il emploie pour la circonstance avec d'autres documents]). *In romana ecclesia* est un indice de temps plus récents (R *Ordo II, Ordo III, V, VII, VIII, XIV, XV*).

Tel on a déjà tout cet article dans le sacramentaire de Gellone (fol. 210r—211r); on le retrouve ensuite dans les plus anciens pontificaux<sup>34</sup>.

3° „*Ordinatio ostiarii*“ (fol. 5v), etc. — Le compilateur reprend ici la série régulière des ordres mineurs et, dès lors, le recueil se trouve d'accord avec tous les documents congénères<sup>35</sup>. Les textes correspondent entièrement, un point excepté: notre manuscrit ne connaît pour l'acolytat que la bénédiction *O. s. ds fons lucis*<sup>36</sup>.

En résumé, le recueil de l'Arsenal, dans cette première section, concilie ce qu'on peut appeler les traditions grégorienne et gélasienne, étant entendu que la première s'exprime dans le sacramentaire du pape Hadrien, la seconde dans les livres gélasiens réformés du type Gellone.

II: fol. 7v—43r. **La Pénitence quadragésimale:** „*Incipit ordo qualiter publice uel specialiter agitur modus paenitentiae secundum censuram ecclesiasticam quod quarta feria quingagesimae inchoatur*“.

Il faut entendre „pénitence“ au sens strict ou sacramentel; c'est à dire la pénitence imposée après „confession“. Ce qu'on nous offre dans cette intéressante section est donc le premier acte, soit public soit privé, de la „réconciliation“ qui sera accomplie normalement le jeudi-saint<sup>37</sup>. Le titre, qui n'est pas très bien équilibré ni d'ailleurs fort correct, énonce suffisamment ce dessein. Mais il est vrai que la plupart des pages sont remplies par la description de la pénitence privée ou secrète et que cette description précède l'autre. A ces deux articles est jointe une messe pour les pénitents, qui concerne apparemment l'un et l'autre cas. Ainsi, l'on a trois parties à énumérer. Je n'insiste pas sur l'originalité, toute relative, de cet assemblage. Si je ne me trompe, notre recueil représente une sorte de compromis entre l'ancienne discipline et l'administration purement privée du sacrement. Cette rédaction ne conçoit encore la pénitence régulière que selon les formes d'une demi-solennité, dans le cadre des cérémonies quadragésimales.

Aucun des *ordines* recueillis sur le même sujet par Martène<sup>38</sup> n'a cet ampleur, et l'on est surpris que „le pontifical de Poitiers“ n'ait point été employé pour la circonstance ni même rappelé. En fait, l'omission n'est pas trop regrettable. Martène a fait connaître, d'après deux missels de Tours (Saint-Gatien)<sup>39</sup>, un *ordo* qui se trouve correspondre, pour l'ensemble, au premier article<sup>40</sup>. La seule différence est que le manuscrit de l'Arsenal insère à divers endroits des formules de confession et d'instruction. Ce sont ces morceaux, extrêmement développés, qui donnent à la rédaction un aspect étrange. Leur caractère adventice une fois reconnu, l'analyse n'offre plus de difficultés; l'*ordo* est tout uni, du moins quant à la première partie.

<sup>34</sup> Par exemple, les deux pontificaux de Constance; R *Ordo IV* et *Ordo V*; voir, au contraire, la modification introduite dans R *Ordo II* („Egbert“).

<sup>35</sup> Cf. Metzger op. l. 6\*: nos 7—17; R *Ordo II*, *Ordo III*, *Ordo IV*.

<sup>36</sup> Ce texte se présente aussi — mais non pas seul — dans „Egbert“, „Jumièges“, „Dunstan“ (tous documents anglais: R *Ordo II* et *Ordo III*: II 341, 381), et dans le rituel de Maffei (Muratori op. l. II 421<sup>1</sup>). Il disparaît ensuite des pontificaux.

<sup>37</sup> La rubrique qui commence la section prévoit seulement que le prêtre „réconcilie“ sur-le-champ les personnes empêchées d'attendre jusqu'au jeudi-saint.

<sup>38</sup> R lib. I cap. VI (I 275 sq.).

<sup>39</sup> Ces livres sont rapportés également à la fin du IX<sup>e</sup> siècle.

<sup>40</sup> R *Ordo IV* (280<sup>2</sup>—281<sup>2</sup>): „*Ordo priuatae seu annualis poenitentiae ita prosequendus est*“. Ce texte reparait identique dans le sacramentaire de Fulda, rédigé vers la fin du X<sup>e</sup> siècle: éd. Richter-Schönfelder (1912) 42—45.



1° La pénitence „spéciale“ (fol. 7<sup>v</sup>—37<sup>v</sup>). — *Praemonere debet omnis sacerdos eos qui sibi confiteri solent* . . . Cette rubrique et tout ce qui fait suite nous est fourni de même par les livres de Saint-Gatien et de Fulda. Il suffira donc d'indiquer les principaux actes rituels et de mentionner, à leur place, les formules particulières; pour tout le reste, je renvoie aux éditions.

(1) Le prêtre pose des questions au pénitent touchant la foi<sup>41</sup>.

(2) Le pénitent fait sa confession. Ici, le manuscrit propose un modèle de confession („*Confessio pura coram deo et angelis et coram omnibus sanctis*“): long texte qui remplit plusieurs pages et qui est censé lu soit par le pénitent soit (pour la raison qu'on devine) par le prêtre lui-même<sup>42</sup>.

*Confiteor tibi dne pater caeli et terrae tibi que benignissime Iesu — a pio domino consequi merear* (fol. 8<sup>v</sup>—11<sup>r</sup>).

Le prêtre récite ensuite: *Misereatur nostri — participes in uita aeterna*.

(3) Le pénitent à genoux complète sa confession en termes généraux (*Multa quidem et innumerabilia*, etc.) et le prêtre impose la pénitence convenable. A ce point, nouvelle insertion, ou plutôt double insertion:

a) Le prêtre est supposé donner au pénitent à genoux une interminable instruction sur les vices et leurs remèdes; le terme de comparaison le plus proche me paraît être le premier livre du *De Paenitentia* d'Halitgaire<sup>43</sup>. Chacun des huit vices est caractérisé<sup>44</sup>.

*Primum uitium hominis superbia est — moribus non exequendo diminuunt* (fol. 12<sup>r</sup>—32<sup>v</sup>).

b) Suit une instruction beaucoup plus courte qui présente le même sujet différemment et pourrait être simplement une pièce de rechange; aussi bien, il n'y est plus question que de sept péchés, cinq qui sont spirituels et deux charnels:

*Quia septem principalia uitia regnante super se — ferali iam immanitate uastatur* (fol. 32<sup>v</sup>—34<sup>v</sup>).

(4) Sept oraisons sont reproduites<sup>45</sup>.

(5) Le prêtre et le pénitent entrent ensemble dans l'église et récitent les sept psaumes de la pénitence, chaque psaume s'achevant par une oraison<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Ce questionnaire est un élément habituel des anciens *ordines*: R *Ordo III*, *Ordo VI*, *Ordo X* (278<sup>1</sup>, 283<sup>1</sup>, 286<sup>2</sup>, 287<sup>1</sup>).

<sup>42</sup> Formule parallèle dans R *Ordo III* (278<sup>1</sup>—279<sup>2</sup>); elle est suivie de même d'un *Misereatur*, mais appliqué au pénitent.

<sup>43</sup> Cf. P. L. 105, 659 sq. Halitgaire passe en revue les huit vices dans le même ordre et désigne chacun dans les mêmes termes.

<sup>44</sup> Des titres sont donnés dans le manuscrit au début de chaque développement: *De superbia*, *de inani gloria*, *de inuidia*, *de ira*, *de tristitia*, *de auaritia*, *de uentris ingluuie*, *de luxuria*.

<sup>45</sup> On ne les trouve exactement toutes les sept que dans le sacramentaire de Fulda; R *Ordo IV* omet la seconde. Mais il y a d'autres témoins partiels: le missel de Salisbury du XIII<sup>e</sup> siècle (éd. J. Wickham Legg 1916 49) qui omet la première; R *Ordo II* et *Ordo III* (276, 280), qui omettent la première et la quatrième. En outre, on rencontre la première seule: dans R *Ordo X* (286<sup>2</sup>); dans Halitgaire, *Liber paenitentialis* (P. L. 105, 697 et cf. 791); dans le pénitentiel de Mersebourg (cf. F. W. Wasserschleben, *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche* [1851] 389). Quant aux autres, on les a déjà pour la plupart (à savoir 2, 5, 6, 7) dans les vieux livres gélasien, et précisément sous le titre: „*Orationes et preces super poenitentes*“, au début du Carême; voir le Regin. 316 (I XV): Muratori op. l. 504 sq.; Sangall. 348: éd. Mohlberg, nos 246—249.

<sup>46</sup> Texte complet dans R *Ordo IV* (281), et le sacramentaire de Fulda, nos 354—360.

Et c'est la fin de la pénitence „spéciale“: *His expletis instruet eum — et ita eum dimittat a se* (fol. 37<sup>v</sup>).

2° La pénitence „publique“ (fol. 37<sup>v</sup>—40<sup>v</sup>). — *Si uero causa paenitentis talis fuerit ut ab episcopo uel ipso iubente a presbitero a liminibus ecclesiae arceri debeat adducatur in ecclesiam ante episcopum uel presbiterum indutus cilicio atque peractis primum omnibus quae supra tarato paenitentium ordine expressa sunt his uerbis instruat*ur:

*Apostoli praeceptum est — quae se meminit in maximis deliquisse* (fol. 38<sup>r</sup>—40<sup>r</sup>).

Après cette instruction, on couvre d'un cilice la tête du pénitent et on le chasse de l'église, pendant le chant du répons *In sudore uultus tui*<sup>47</sup>.

A la porte, une oraison est récitée: *Dne ds o. creator humanae — gloriae reformetur*<sup>48</sup>. Puis le pénitent est enfermé sous un surveillant jusqu'au jeudi-saint.

3° „*Missa pro paenitentibus et confitentibus*“ (fol. 40<sup>v</sup>—43<sup>r</sup>). C'est une messe complète, ou plutôt surchargée, avec antiennes, versets et lectures. A première vue et eu égard aux textes parallèles des livres gélasiens<sup>49</sup>, on pourrait supposer que la destination de cet office est la cérémonie du jeudi-saint. Le point de départ littéraire est tel sans doute. Mais on observe plus justement que les missels du moyen âge contiennent souvent une messe „votive“ à l'intention des pénitents confessés, messe qui correspond strictement à celle-ci<sup>50</sup>. Je ne puis que relever les groupes d'oraisons, très succinctement<sup>51</sup>.

(1) *Exaudi dne preces; O. s. ds confitenti; O. et m. ds qui peccatorum.* — (2) *Ds qui culpa offenderis; Praesta qs o. et m. d. ut haec salutaris hostia; Oblatio dne.* — (3) *VD. qui peccatoribus; Hanc igitur . . . ut remissionem.* — (4) *O. et m. ds qui omnem; Concede qs dne; Haec communio dne famulos . . .*

**III:** fol. 43<sup>r</sup>—69<sup>v</sup>. **Les scrutins:** *Denunciatio scrutinii quod tertia ebdomada in quadragesima secunda feria iniciatur . . .* [R lib. I cap. 1 art. 12: *Ordo III* (I 37—40)].

Le rôle du rapporteur est, cette fois, des plus simples. Martène a reproduit toutes les parties essentielles de cette section; il a négligé seulement, non sans raison, le texte des formules connues d'autre part<sup>52</sup>. Je me bornerai

<sup>47</sup> Ce répons est mentionné semblablement dans R *Ordo II*, *Ordo VIII*, *Ordo XVI* (276<sup>2</sup>, 284<sup>2</sup>, 293<sup>1</sup>). Mais la cérémonie elle-même est beaucoup plus ancienne; on en trouve le type dans le Regin. 316 (I XVI): Muratori op. I. 505, et cf. Sangall. 348, rubrique précédant le n 246. D'ailleurs, c'est bien la rubrique de ce vieil *ordo* qui commande tous les développements ultérieurs.

<sup>48</sup> Cf. Regin.: dernière formule de I XV, et Sangall.: n° 250: *Precor dne clementiam . . .*; on retrouve ce texte habituellement dans les anciens *ordines*.

<sup>49</sup> Cf. Regin.: Muratori 551; Sangall.: n°s 493—494, 500; et rapprocher le Fuldensis: n°s 662 sqq.

<sup>50</sup> Sacramentaires de Fulda 2333, de Nevers (éd. Crosnier 1873) 357.

<sup>51</sup> Les trois premières sont données ensemble dans R *Ordo VIII* (284<sup>1</sup>); mais le contexte est différent. La „*Missa pro penitentibus sua peccata confitentibus*“ du sacramentaire de Nevers réunit quatre de nos formules (2, 3, 5, 9); les anciens livres gélasiens en attestent au moins trois (2, 3, 10).

<sup>52</sup> Il aurait dû pourtant donner le texte de l'exorcisme *Deus immortale praesidium* (38<sup>1</sup>). Nous le connaissons grâce au Supplément grégorien (V 155) et à des recueils gélasiens tels que le sacramentaire de Saint-Remi de Reims (éd. Chevalier 1900) 347.

donc à comparer l'état du recueil avec les témoins ordinaires de ces formules, dans le dessein de faire ressortir, mieux qu'il n'apparaît dans l'édition de Martène, la complexité de cette matière littéraire. Car notre document garde ici son caractère de compilation; sans les textes premiers qu'il emploie en les amalgamant, on n'arrive point à le comprendre. Il décrit deux fois les scrutins; dans l'un et l'autre cas, il ne fait que reprendre les formules des anciens livres gélasiens de manière à les épuiser, le cadre ne variant que pour l'apparence. On a donc en quelque sorte deux *ordines* des sept scrutins.

Le premier (fol. 43<sup>r</sup>—60<sup>v</sup>) se compose des éléments suivants: l'annonce du premier scrutin, trois oraisons récitées „sur les élus“, la bénédiction et l'imposition du sel, trois exorcismes sur chaque groupe de catéchumènes (*masculi, feminae*), la triple „tradition“ des évangiles, du symbole et de l'oraison dominicale. Tout ceci s'encadre dans des rubriques qui représentent deux avant-messes. D'ailleurs, nous avons déjà autant dans la première partie de l'*Ordo Romanus VII* (§ 1—8)<sup>53</sup> et dans divers missels<sup>54</sup>. Mais, quant au fond, c'est la reprise pure et simple des textes du *Reginensis 316* (I XXIX—XXXVI)<sup>55</sup>.

Le second morceau (fol. 60<sup>v</sup>—69<sup>v</sup>) reproduit trois messes complètes, destinées de même aux scrutins; complètes, c'est à dire avec tout le détail des antiennes, des lectures et des oraisons. La dernière de ces messes nous représente de nouveau la triple „tradition“ des évangiles, du symbole et de l'oraison dominicale<sup>56</sup>. Mais il n'y a plus à s'étonner de cette répétition, aussitôt qu'il appert que le rédacteur a surtout voulu tirer parti des vieilles messes dominicales du rit gélasien, qui sont assurément le plus ancien souvenir des scrutins observés à Rome: *Reginensis 316* (I XXVI<sup>1</sup>, XXVII<sup>1</sup>, XXVIII<sup>1</sup>)<sup>57</sup>.

De cette façon, rien de ce que les livres gélasiens comprenaient dans leur recension franque n'a échappé. Toutefois, il est peu probable que la dépendance soit directe. Il faut tout au moins admettre l'influence intermédiaire de la seconde famille gélasienne. Au reste, nous avons dans l'*Ordo baptisterii* du sacramentaire de Saint-Remi le type même de la compilation en deux parties<sup>58</sup>. La seule différence est que le recueil de l'Arsenal étoffe davantage la seconde partie. En toute hypothèse, il se rattache par cette

<sup>53</sup> *Museum Italicum* II (1689) 77 sq.

<sup>54</sup> Notamment, dans le sacramentaire de Saint-Remi, op. I. 346—351.

<sup>55</sup> Muratori op. I. 533 sq. On les a de même dans le sacramentaire d'Angoulême nos 682—724 et aussi (mais à l'état dispersé) dans celui de Gellone fol. 31<sup>v</sup> 32<sup>r</sup>—41<sup>v</sup>.

<sup>56</sup> On pourra noter dans cette messe à propos des lectures tirées des Épîtres, une curieuse référence: „*Istae duae lectiones . . . (cum responsoritis) . . . de quodam tomulo ordinis romani sumptae sunt . . .*“ (R 39<sup>2</sup>). La première partie fait aussi mention du „*Capitulare*“ (cf. Angoulême n° 699), désignant ainsi simplement le lectionnaire.

<sup>57</sup> Ces messes subsistent également dans le sacramentaire d'Angoulême nos 417—423, 464—467, 510—513. Dans celui de Gellone, elles sont en partie recouvertes par des messes grégoriennes.

<sup>58</sup> Ed. Chevalier 345 sq. On retrouve cette disposition dans le second pontifical de Constance (éd. Metzger, nos 277—339); de même, mais un peu moins bien, dans le sacramentaire de Rheinau (Gerbert, *Monumenta* I 248—252). Le second *Ordo* du sacramentaire de Gellone (fol. 173<sup>v</sup>), imprimé par Martène (R *Ordo II*: 35 sq.), est sur le même plan; mais il offre ceci de particulier que les deux morceaux sont fondus en un seul.



section des scrutins à la tradition gélasienne de la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, et l'on est fondé à le citer, si tardif qu'il soit, comme un témoin de cette tradition.

**IV: fol. 70<sup>r</sup>—74<sup>r</sup>. La Veille et le Jour des Palmes:** „*Sabbato ante diem palmarum . . . Dominica indulgentiae quae est dies palmarum ante horam tertiam ingrediuntur in sacrarium . . .*“

A la suite des scrutins, on remarque deux lectures isolées (fol. 70<sup>r</sup>—71<sup>r</sup>), sous une rubrique qui les attribue au samedi avant les palmes: Zach. IX, 16 (*Exulta satis*); Ioh. XVI, 28—XVIII, 1 (*Eriui a patre*). Selon l'ancienne économie romaine, ce samedi était un jour aliturgique. Le Comes ou épistolier d'Alcuin est le premier document qui marque cette fête et fasse mention du passage de Zacharie<sup>59</sup>. Quant à l'évangile tiré de S. Jean, il ne figure que dans des exemplaires récents de l'usage romain, et encore, presque toujours, sous une forme abrégée (versets 1—11)<sup>60</sup>. Toutefois, je trouve cette même péricope, à savoir tout le chapitre XVII, dans un manuscrit de Trèves du VIII<sup>e</sup> siècle, récemment publié, qui est un témoin gallican, au sens strict<sup>61</sup>; l'emploi est indiqué clairement: „*in simbuli traditione*“; ce qui signifie, dans le rit gallican, le dimanche des palmes. Le texte de l'Arsenal garderait-il un souvenir de cet usage particulier et se rattacherait-il, par ce tour, à la liturgie des scrutins? Ce n'est pas invraisemblable, et une survivance locale est admissible. Pourtant, il est beaucoup plus simple de regarder l'une et l'autre lecture comme l'annonce du dimanche des palmes, et c'est pourquoi j'ai pris le parti de réunir samedi et dimanche, qui introduisent ensemble aux longs développements de la semaine-sainte. D'ailleurs, l'évangile du samedi est rappelé dans la section suivante.

A propos du dimanche, il n'est guère question que de la procession des rameaux. Je ne sais s'il existe, pour la date, une attestation plus précise de cette cérémonie<sup>62</sup>. Puisque le texte est imprimé [R lib. IV cap. 20: *Ordo I (III 74)*], tout commentaire est superflu<sup>63</sup>. Le trait le plus notable est le chant du petit poème de Théodulphe (*Gloria laus*), qui assure un point de repère<sup>64</sup>. La formule proposée pour la bénédiction des rameaux (*Deus cuius filius — ualeant apparere*)<sup>65</sup> se présente tout d'abord dans un sacramentaire

<sup>59</sup> Cf. Tommasi-Vezzosi, *Opera omnia* V (1750) 302 (n° 75); et cf. 335, d'après l'*Ordo* de Hittorp, *De divinis catholicae ecclesiae officiis* (Cologne 1568) 41.

<sup>60</sup> Ib. 453; ce sont les documents notés par Vezzosi *A, D, E, H, R*; ce dernier seul paraît avoir compris le chapitre XVII entièrement. Voir d'autre part S. Beissel, *Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches* (1907) 135; le détail des „capitulaires“ est donné (n. 3); c'est un fait que le capitulaire normal de l'époque carolingienne ignore cette lecture, conformément à la tradition romaine des VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles.

<sup>61</sup> Cf. *Revue Bénéd.* 33 (1921) 49 (n° 122).

<sup>62</sup> Ceci dit sans méconnaître l'utilité du chapitre de Franz sur les palmes: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* I (1909) 470 sqq.

<sup>63</sup> A noter vers la fin de la rubrique cette définition de la *mediana* (R 74<sup>2</sup>): „*. . . Dominica quam sedes apostolica medianam uocat in qua incipiunt cantare de passione*“. Il s'agit clairement ici du dimanche qui suit la quatrième semaine et commence la cinquième, notre dimanche de la Passion. Ce détail provient de l'*Ordo Romanus* I (§ 27).

<sup>64</sup> Cf. *Poetae Latini medii aevi* I (1881) 558. Dümmler n'a pas employé le manuscrit de l'Arsenal.

<sup>65</sup> Cf. Franz op. I. 493 (n° 11).

grégorien qui appartenait à l'Église de Paris dès avant le milieu du IX<sup>e</sup> siècle (*Ottobon.* 313)<sup>66</sup>.

**V:** fol. 74<sup>r</sup>—130<sup>r</sup>. **Les Récits évangéliques:** „*Lectio s. euangelii secundum Lucam . . . Cum appropinquasset Iesus . . .*“.

Martène n'a indiqué que les lectures pour le dimanche des palmes et sa rédaction ne laisse pas voir assez nettement que le texte est rapporté tout au long dans le manuscrit. Une portion considérable du volume est en effet remplie par la transcription des derniers chapitres des quatre Évangiles. Celui de S. Jean se trouve même reproduit aux trois quarts (si l'on comprend les passages reportés soit au samedi avant les palmes soit parmi les cérémonies du vendredi-saint). Une collation attentive aurait peut-être des résultats appréciables. Sur l'intention précise du compilateur, on manque de données. Aucun système connu de péripécopes n'apporte d'indications tout à fait semblables, et l'on pourrait admettre que le compilateur n'avait lui-même aucun plan, — si ce n'est celui de proposer des lectures *ad libitum* pour les premiers jours de la semaine sainte, peut-être même pour les messes de la semaine pascalle. De l'ensemble, il ressort toutefois que cette section est étroitement liée aux autres et que le tout représente un recueil cohérent; dès lors, le manuscrit de l'Arsenal doit passer pour une copie secondaire.

On a cette suite de textes:

Luc. XIX, 29—40.

Mat. XXV, 31—XXVI, 1.

Mat. XXVI, 1<sup>b</sup>—XXVIII, 20 (soit toute la fin de Matthieu, sous le titre particulier: „*Passio dni n. I. X.*“: fol. 75<sup>v</sup>).

Ioa. VI, 70—XI, 54 (fol. 83<sup>v</sup>).

Ioa. XI, 55—XIII, 15 (portion attribuée: „*fer. II post palmas*“: fol. 95<sup>r</sup>).

Ioa. XIII, 16—XVI, 27 (portion de même attribuée: „*fr. tertia*“: fol. 98<sup>v</sup>).

Immédiatement et sans aucune distinction, on rencontre cette rubrique: *Ea quae secuntur ab hoc uersu qui continuando in corpore texti subnectitur idest „Exiui a patre“ et sequentia usque ad eum locum ubi legitur „In quem introiuit ipse et discipulis suis“ inuenies retro in sabbato ante diem palmarum* (fol. 104<sup>r</sup>)<sup>67</sup>. Puis, le récit du second Évangile est inséré:

Marc. XI, 1—XVI, 20 (fol. 104<sup>r</sup>).

L'Évangile de S. Luc donne lieu encore à une rubrique significative: *Require retro et inuenies in die palmarum usque ad id quod ait Phariseis: „Amen dico uobis . . .“ Qua finita reingredere in corpus ita: „Et ut adpropinquauit . . .“*; soit:

Luc. XIX, 41—XXIV, 53 (fol. 117<sup>r</sup>).

**VI:** fol. 130<sup>r</sup>—174<sup>v</sup>. **Le Jeudi-saint:** „*Feria V quae est cena dni octaua hora noctis ad uigilias surgendum est . . .*“ [R lib. IV cap. 22 § 8: n° 2 (III 101<sup>1</sup>—108<sup>2</sup>)].

Martène a transcrit, à peu de chose près<sup>68</sup>, cette portion et les deux suivantes, nous mettant ainsi sous les yeux la partie principale du recueil

<sup>66</sup> Cf. H. A. Wilson, *The Gregorian Sacramentary* (1915) 46 n. 3; et cf. P. L. 78, 77 (note a). — Prendre garde que la référence de R: „*ut in ordine Rom.*“, est due à Martène lui-même et vise simplement l'*Ordo* imprimé par Hittorp, op. l. 44<sup>2</sup>.

<sup>67</sup> Voir ci-dessus section IV.

<sup>68</sup> Il omet seulement pour la section VI la litanie (fol. 160<sup>r</sup>—164<sup>r</sup>) et les textes du *Mandatum* (fol. 173<sup>v</sup>—174<sup>v</sup>).

— presque cent feuillets — qui est aussi la plus intéressante<sup>69</sup>. Il serait presque infini d'étudier ce rituel des jeudi, vendredi et samedi saints selon l'histoire, en le comparant aux autres *ordines*. Cette tâche d'ailleurs, pour être vraiment profitable, demanderait que fussent aussi rapprochés nombre de documents encore mal connus ou inédits. Mieux vaut attendre le résultat de l'enquête entreprise par M. Michel Andrieu sur cette littérature. Le texte de l'Arsenal se trouvant à la portée du lecteur, grâce à la publication de Martène, l'intention de cette notice sera sauvegardée, si je me contente d'indiquer les éléments essentiels de chaque partie, de manière à faciliter la lecture<sup>70</sup>.

Auparavant, il importe de remarquer le caractère de ces développements. Ils sont, d'abord, très complexes. Ceci est surtout apparent pour la solennité du jeudi-saint. Aucun pontifical n'est plus chargé de cérémonies et de prières. Il est par suite douteux qu'on ait réellement observé les prescriptions de celui-ci. Le rédacteur paraît avoir voulu mettre en œuvre tout ce qui s'offrait à lui dans la tradition; il a fait plus d'ailleurs, car nombre de ses formules sont isolées. En second lieu, le rituel est fort élaboré; de longues rubriques décrivent minutieusement cet appareil, aussi solennel que possible. Le chant même attire l'attention; on nous dit comment terminer une antienne ou un verset sur un mode grave, inaccoutumé, et veiller en particulier à la cadence finale du dactyle ou de l'amphimacre<sup>71</sup>. Enfin, tout ce programme est établi à l'intention d'une église indéterminée. Le modèle est censé romain<sup>72</sup>, et divers détails ne s'expliquent sans doute que dans le déploiement du cortège papal<sup>73</sup>. Mais, en général, on est dans une grande ville épiscopale où se trouvent plusieurs églises pour les stations, notamment une église „majeure“ et qu'entourent des monastères<sup>74</sup>. Il est prévu cependant que la fonction puisse s'accomplir dans un monastère<sup>75</sup>. Un petit détail permet peut-être d'inférer que la rédaction elle-même a été faite par un moine qui songeait à son propre entourage<sup>76</sup>. Le texte premier viendrait-il d'une basilique romaine desservie par des moines? L'hypothèse est acceptable. J'aimerais autant supposer que, les litanies nous fixant décidément en France, un *ordo* ultramontain ait pris forme au cours du IX<sup>e</sup> siècle dans un monastère français<sup>77</sup>.

<sup>69</sup> Mabillon en a ainsi jugé, dans la note tracée sur la première page: „*Multa scitu digna continet [codex], maxime in triduo ante Pascha*“.

<sup>70</sup> Je ne me flatte pas, cependant, d'avoir toujours débrouillé sûrement l'enchevêtrement des textes.

<sup>71</sup> Début de la première rubrique (R 1012): „*Sed neque melos musicum . . .*“.

<sup>72</sup> „*(Celebritas) in sede quidem apostolica ad S. Ioannem in Lateranis agitur*“ (R 1061).

<sup>73</sup> Il est spécifié que le cierge de procession sera porté, le samedi-saint, par l'évêque *iunior* (R 1012).

<sup>74</sup> La distribution, du chrême, à l'issue de la cérémonie, est faite par l'archidiaque „*tam legatis monasteriorum ad hoc ipsum recipiendum missis quam presbyteris oppidanis atque uicanis*“ (R 1081).

<sup>75</sup> „*Si uero hic ordo in monasterio agitur, V feria ipse ignis a custode ecclesiae portetur, VI feria a praeposito, sabbato uero sancto ab abbate portetur*“ (R 1012). Et surtout, après la mention du siège apostolique (ci-dessus n. 72): „*in ceteris uero urbibus seu monasteriis pro opportunitate et congruentia uniuscuiusque*“.

<sup>76</sup> Le jeudi-saint, „tous les frères“ procèdent à un nettoyage complet de l'église, cependant qu'on chante des antiennes et des répons „*de passione Domini*“ (R 1012).

<sup>77</sup> L'extinction méthodique des lampes pendant les nocturnes et les laudes du



1° Pour commencer, une rubrique, qui couvre plusieurs pages (fol. 130.—133r), règle le chant, qui doit être plus simple durant les trois jours, le luminaire, les sonneries et signaux, la décoration de l'église et les travaux qui doivent s'y poursuivre. Elle marque en outre une procession solennelle avant la messe jusqu'à l'église majeure. Tout ceci se rapporte plus ou moins aux trois jours saints. Au jeudi appartient en propre la cérémonie du „*mandatum*“ qui doit avoir lieu après la réfection et s'accomplit solennellement dans une salle spécialement aménagée. Jusqu'à présent aucune formule n'est rapportée; nous n'avons que le cadre des offices et une série d'indications préliminaires, quelques-unes précieuses au regard de l'archéologue<sup>79</sup>; les textes pour le *Mandatum* ne seront transcrits que tout à la fin.

2° A la deuxième heure, on procède au premier acte de la réconciliation des pénitents (fol. 133r—144r).

(1) A la porte, l'archidiacre présente au pontife les pénitents par une formule particulière: *Apostolice pontifex, turba paenitentium pro foribus basilicae consistens* . . . L'évêque s'enquiert de chaque cas, puis il se rend à l'autel.

(2) Un groupe de quatre chantres, au nom des pénitents, chante l'antienne *Dne si iratus fueris*; un second groupe fait la réplique, derrière l'autel, avec l'antienne *Sicut pastor*.

(3) Le diacre fait entrer les pénitents: *Redite reconciliandi ad sinum matris uestrae* . . .

(4) Un office à neuf leçons est exécuté, suivi des laudes. Tout le détail est donné, ainsi que pour les deux messes.

(5) La messe *Redime me* est dite par un prêtre, pour le cas où il n'y aurait qu'un seul pénitent. Les oraisons, autant que je puisse voir, sont tirées du fonds gélasien. Cette messe et la suivante ont probablement existé au VIII<sup>e</sup> ou au IX<sup>e</sup> siècle, dans certains missels, telles que nous les avons (le rédacteur s'autorise du „sacramentaire“ pour la première<sup>79</sup>); mais nous ne pouvons guère indiquer maintenant que le premier point de départ et les formules se présentent ainsi comme des textes adaptés<sup>80</sup>. En toute hypothèse, ce travail d'adaptation n'a pu être fait qu'en France.

(6) S'il y a plusieurs pénitents à réconcilier, on chante la messe *Omnia quae fecisti*<sup>81</sup>.

*triduum* est également un trait français, ou du moins non romain; cf. Amalaire, *De ordine antiphonarii* XLIV (P. L. 105, 1292 sq.). — A ce propos, il est notable que l'*Ordo*, souvent prolixe, ne verse pas dans le symbolisme (la réflexion sur les antiennes pour les pénitents s'inspire simplement du bon sens). L'auteur était sans doute un ritualiste comme Amalaire; mais il paraît avoir aimé les cérémonies pour elles-mêmes, non pas comme un procédé figuratif.

<sup>78</sup> J'ai déjà mentionné l'allusion faite à la correspondance de Nicolas I et de Rodolphe évêque de Bourges concernant le *Gloria in excelsis* (cf. n. 22—25).

<sup>79</sup> „*Sicut in sacramentario continetur*“ (R 102<sup>2</sup>); de même précédemment, dans la rubrique initiale: „*sicut in sacramentario et antiphonario continetur*“ (101<sup>2</sup>).

<sup>80</sup> Première collecte (102<sup>2</sup>): la finale est reprise de Gel. III XVII 700 (= LXVIII 735). — S. Obl.: Gel. I LXXXIII 604. — V. D.: missel de Fulda n° 2246 (messe votive *pro amico*). — *Hanc ig.*: la première partie est bien traditionnelle pour le jeudi-saint: Gel. I XXXIX 553 (Angoulême n° 614). — Première P. Com.: le début est celui de Gel. I LXXXIII 605. — Deuxième P. Com.: Gel. I XVIII 508 et XXVI 525. — Les antiennes sont également disparates; on les retrouve en divers endroits des plus anciens antiphonaires (type Sangall. 339).

<sup>81</sup> Première collecte: finale de Gel. I XXV 519. — Deuxième collecte: I

(7) Au cours de ces messes, un prêtre adressera, du haut de la chaire, une homélie („tractel“) sur l'évangile qui aura été lu: c'est à dire soit sur l'enfant prodigue soit sur la pécheresse du festin tenu chez Simon le pharisien. Après quoi, un diacre lira encore un long sermon dont le texte est produit: *Perpendite fratres et sollicito corde uobiscum agite* . . . (R 103<sup>2</sup>—105<sup>2</sup>: fol. 144<sup>v</sup>—152<sup>v</sup>); bien plus, un prêtre expliquera chaque phrase de ce sermon aux pénitents rassemblés près de l'ambon.

3<sup>o</sup> A la troisième heure, le pontife et son cortège se rendent à la première station, afin de célébrer pour les *baptizandi* la messe *Sitientes* (fol. 152<sup>v</sup>—153<sup>v</sup>). La composition des oraisons est caractéristique: les trois formules principales sont empruntées à la cérémonie gélasienne de la réconciliation d'un pénitent<sup>82</sup>; les deux autres sont reprises également de la messe gélasienne pour la réconciliation<sup>83</sup>.

4<sup>o</sup> Sans arrêt, on va à la seconde station pour la messe „chrismale“ (*Confessio et pulchritudo*: fol. 154<sup>v</sup>—155<sup>v</sup>). Les oraisons sont en effet celles de la *missa chrismalis* du Gélisien<sup>84</sup>, la formule de communion étant seule omise<sup>85</sup>. Il saute aux yeux que cette prétendue station est un doublet littéraire. En réalité, c'est la fonction suivante qui représente l'*ordo* normal et pleinement suffisant pour la cérémonie du jeudi-saint; tout ce qui précède est surcharge et développement factice.

5<sup>o</sup> La troisième station est le grand office du jour, célébré à l'église du Latran avec l'assistance de sept diacres.

(1) Une longue rubrique préliminaire décrit la préparation du baume et de l'huile à la sacristie (fol. 155<sup>v</sup>).

(2) La messe proprement dite (*Nos autem gloriari*) est exactement celle du sacramentaire grégorien<sup>86</sup>, augmentée de la préface et de la bénédiction épiscopale qu'on trouve par exemple dans l'Ottobon. 313<sup>87</sup>.

(3) Après l'évangile, prend place la réconciliation proprement dite.

a) Le diacre présente au pontife les pénitents, selon la grande formule gélasienne: *Adest o uenerabilis pontifex* . . .<sup>88</sup>; à celle-ci, le pontife répond par une allocution particulière: *Qua dilectissimi hos de quorum periculo* . . . (fol. 158<sup>v</sup>).

b) Le diacre annonce une litanie: *Contrito corde et mente deuota letaniarum solemnia* . . . Cette litanie, fort longue, est évidemment romano-gallicane (fol. 160—164<sup>r</sup>)<sup>89</sup>.

XXXVIII 551 (Fulda n° 663). — *S. Obl.*: oraison grégorienne 42 (Muratori), et de même Supplément XI 160. — Deuxième *S. Obl.*: Gel. I XXVII 528 (et Greg. 52 et 134). — Troisième *S. Obl.*: finale de Gel. I XXVII 528. — *Ad Compl.* 1<sup>o</sup>: Gel. I LIII 579. — 2<sup>o</sup>: Gel. I XXV 521. — 3<sup>o</sup>: Gel. I XVIII 511 (= LXII 587); d'autre part. Leon. XXIX XIX 441.

<sup>82</sup> Nos 1, 2, 4: Gel. I XXXVIII 548 sq. (Angoulême 599—601).

<sup>83</sup> Nos 3 et 5: Gel. I XXXVIII 553 sq. (Angoulême 611, 616).

<sup>84</sup> Gel. I XL 554, 555, 559 (Angoulême 622 sqq.).

<sup>85</sup> L'*Ad populum* de Gel. en tient lieu.

<sup>86</sup> Muratori 54 sq., 57. Noter le nom d'*Illatio* donné au *Communicantes* (R 107<sup>1</sup>).

<sup>87</sup> Ib. 312 (cf. Gel. I XL 558, et *P. L.* 78, 82); — 368 sq. (cf. R 121<sup>1</sup>, et *P. L.* lb. 83).

<sup>88</sup> Gel. I XXXVIII 549 sq. (Angoulême 602).

<sup>89</sup> Martène l'a sans doute trouvée trop longue; aussi l'a-t-il complètement omise. Je ne puis me dispenser d'en donner quelque idée. On invoque d'abord les chœurs des anges (douze invocations: *Michael* . . . *Seraphim*); puis, ceux des patriarches et des prophètes; — après J. Baptiste, les apôtres, auxquels sont joints Mathias, Barnabé, Luc et Marc; — les martyrs: Etienne „*leuïta et martyr Xpi*“,

c) L'évêque conclut par une oraison à double fin, réunissant les intentions des catéchumènes et celles des pénitents<sup>90</sup>.

d) L'évêque récite sept oraisons qui opèrent la réconciliation, tandis que des prêtres touchent chacun des pénitents aussi souvent que ceux-ci sont mentionnés directement dans les formules<sup>91</sup>.

e) Le diacre fait relever les pénitents et leur annonce la communion prochaine: *Surgite de terra reconciliati deo* . . . ; puis il donne l'ordre de chanter l'offertoire: *Psallite chori* . . .<sup>92</sup>.

(4) A la fin du canon, on commence la consécration des saintes huiles (fol. 169r). Ici encore, plusieurs rubriques précisent l'accomplissement de la cérémonie. Toutes les formules sont celles du sacramentaire grégorien<sup>93</sup>.

(5) Après la communion, dont l'ordre est réglé, une prière est récitée pour les pénitents, conformément à la tradition gélasienne<sup>94</sup>.

(6) Une rubrique finale détermine la distribution des saintes huiles et mentionne le repas auquel le pontife doit inviter les notables, voire les pénitents (fol. 173r).

6° Le *Mandatum* qui, selon la rubrique initiale (voir ci-dessus 1°), devait avoir lieu l'après-midi, est seulement représenté par l'indication des pièces de chant où il s'encadrerait (fol. 173v—174v): les „*uersus Flauii episcopi*“ (Flavius évêque de Chalon † 591)<sup>95</sup>; des „*uersus Bedae episcopi*“, qui sont extraits, en réalité, d'un hymne de Paulin d'Aquilée sur la résurrection de Lazare<sup>96</sup>; enfin, les antiennes ordinaires.

Clément „*apostolice et martyr X.*“, Denis, Fabien, Corneille, Cyprien „*pontifex et m.*“, Sixte „*apostolice et m.*“, Laurent „*leuita et m.*“, Sebastien „*miles et m.*“, Maurice, Hippolyte, Quentin, Julien, Géréon; — les confesseurs papes: Silvestre („*apostolice et confessor X.*“), Marc, Jules, Libère, Félix, Damase, Sirice, Innocent, Zosime, Célestin, Léon, Simplicie, Simmaque, Hormisdas, Grégoire; — les confesseurs pontifes: Hilaire, Martin, Ambroise, Eusèbe, Augustin, Germain, Médard, *Aniane, Casiane*, Germain; — Jérôme prêtre, Benoît abbé, *Chlodoalde „confessor Xpi“*; — les vierges: Cécile, Eugénie, Domitille, Agnès, Agathe, Lucie, Praxède, Balbine, Susanne, Sabine, Julienne, Eufémie, Colombe, Dorothee, Geneviève. Suit une remarquable série d'intercessions particulières, d'après chacune des circonstances de la passion. — Il est toujours embarrassant de localiser des litanies. Je me demande si, tout compte fait, celles-ci ne conviendraient pas mieux à l'Église de Paris qu'à aucune autre.

<sup>90</sup> Cette oraison est sûrement factice. Je ne l'ai point rencontrée ailleurs. On peut rapprocher Gel. I XXXVIII 550 et XLI 561.

<sup>91</sup> On retrouve ces sept oraisons ensemble dans le sacramentaire de Fulda, nos 654 sqq., mais autrement réparties; voir aussi R lib. I cap. VI art. 7: *Ordo II* 276<sup>2</sup>, *Ordo XI* 288<sup>1</sup>, *Ordo XIV* 290. Les nos 1, 3, 4 sont les formules gélasienes destinées à cette même cérémonie: Gel. I XXXVIII 550. En outre, on a 2: Gel. I XV 505; 5: III XXXIV 709; 6: III XXXV 710.

<sup>92</sup> Toutes ces formules, mises dans la bouche du diacre, sont notables; elles constituent un élément dramatique de la cérémonie. Peut-être faudrait-il aussi avoir égard à la désignation des chants d'offertoire: „*Offerenda*“ (R 107<sup>1</sup>, et de même déjà 102<sup>1</sup>).

<sup>93</sup> Muratori 55 sq. (cf. Gel. I XL 555 sq.).

<sup>94</sup> Gel. I XXIX 553 (= 551).

<sup>95</sup> Cf. Chevalier, *Repertorium Hymnologicum* n° 20271; Blume, *Analecta Hymnica* LI (1908) 77 sq.; Mearns, *Early Latin Hymnaries* (1913) 85. Voir aussi P. L. 78, 326.

<sup>96</sup> Cf. *Revue Bénéd.* 34 (1922) 27 sq.



VII: fol. 174<sup>v</sup>—193<sup>r</sup>. Le Vendredi-saint: „*Feria VI quae est parascaeue statio in Suxurio hoc est in basilica Hierusalem . . .*“ [R lib. IV cap. 23: n° 6 (III 133<sup>2</sup>—134<sup>2</sup>)].

La disposition de cette partie révèle un dessein bien net. Une longue rubrique fournit tout d'abord un *ordo* complet de la cérémonie, comparable par exemple à la portion correspondante de l'*Ordo Romanus I* (§ 34—35)<sup>97</sup>, à part ceci qu'il n'y est pas question de l'office de la nuit<sup>98</sup>. Ensuite, tous les textes annoncés dans l'*ordo* sont reproduits intégralement, et même quelques autres de surcroît. On se souciait donc d'avoir en même temps sous la main, non pas seulement un cérémonial, mais le recueil des formules.

1° L'*ordo* diffère assez peu de celui que nous observons aujourd'hui; on peut même noter qu'il est presque identique — excepté quant à la lettre — à celui qui portait naguère le nom de Prudence de Troyes et qui vaut réellement pour une description du XI<sup>e</sup> siècle<sup>99</sup>. C'est dire qu'il manifeste un progrès important par rapport à l'*Ordo Romanus I*. Et néanmoins, le point de départ littéraire est bien ce même *Ordo I*, comme plusieurs détails de rédaction suffisent à l'établir<sup>100</sup>. Au lieu du sobre résumé des liturgistes romains, on a maintenant un développement beaucoup plus explicite et, surtout, des cérémonies plus émouvantes. J'indique seulement quelques traits plus ou moins caractéristiques, tout en gardant l'ordre des cérémonies.

(1) Les deux oraisons *Deus a quo et ludas* et *Deus qui peccati ueteris* viennent du rituel gélasien<sup>101</sup>. Le sacramentaire grégorien du IX<sup>e</sup> siècle n'en marque aucune; cependant, la première est mentionnée dans l'*Ordo I*<sup>102</sup>, certifiée en outre par Amalaire<sup>103</sup>.

(2) Les deux „leçons“ (Os. VI, 1; Ex. XII, 1) étaient probablement traditionnelles à Rome<sup>104</sup>. Le *Comes* de Murbach les offre aussi dans cet ordre<sup>105</sup>, qui s'est conservé; Amalaire les énonce dans l'ordre inverse<sup>106</sup>.

(3) Le trait *Eripe me* est prévu, comme alternatif, par l'*Ordo I*. L'autre trait (*Qui habitat*) devait être le trait normal, au témoignage d'Amalaire, qui n'en connaît pas d'autre, et du Ps. Alcuin qui note précisément le trait *Eripe me* comme singulier<sup>107</sup>.

(4) La Passion selon S. Jean était lue traditionnellement à Rome<sup>108</sup> soit XVIII, 1—XIX, 42. En fait, le recueil de l'Arsenal donnera plus loin: (fol. 179<sup>v</sup>—187<sup>v</sup>) le texte des quatre derniers chapitres de l'Évangile; il est

<sup>97</sup> P. L. 78, 953 sq.

<sup>98</sup> Si ce n'est dans le phrase finale par manière d'allusion.

<sup>99</sup> Cf. *Revue Bénéd.* 34 (1922) 284 (n° 6); voir le texte du Ps. Prudence: R 133.

<sup>100</sup> Par exemple, à propos du dépouillement de l'autel la remarque „*in modum furantis*“ de l'*Ordo I* (P. L. 78, 953 c), reproduite de même dans l'Appendice du I (§ 8: ib. 963 a) ainsi que par Amalaire (*De ecclesiasticis officiis* I 73: P. L. 105, 1026 c) et par le Ps. Alcuin (*De diuinis officiis* 18: P. L. 101, 1209 b) est ainsi transposée: „*more furum*“. D'ailleurs, c'est plutôt d'un texte semblable à celui de l'Appendice du I que dépend la rédaction de l'Arsenal. — On trouvera plus loin d'autres données concordantes.

<sup>101</sup> Gel. I XLI 559 (Angoulême 648, 650).

<sup>102</sup> § 34.

<sup>103</sup> P. L. 105, 1024 d.

<sup>104</sup> Le Gélasien indique bien deux „leçons“, de même l'*Ordo I*.

<sup>105</sup> Cf. *Revue Bénéd.* 30 (1913) 41 (n° LXVII).

<sup>106</sup> P. L. 105, 1024 b et d.

<sup>107</sup> „Canunt hic aliqui tractum nuperrime compilatum *Eripe me*“ (P. L. 101, 1209) a.

<sup>108</sup> Voir l'évangélaire de Wurzburg: *Revue Bénéd.* 28 (1911) 304.

ainsi fidèle au système adopté dans la section V. — Selon l'*Ordo I*, la dénucléation de l'autel n'a lieu qu'au terme de la lecture. L'Appendice (§ 8) modifie l'aspect de la scène, en fixant le geste à la récitation du verset XIX, 24. Le manuscrit de l'Arsenal dépend précisément de cette nouvelle rédaction<sup>109</sup>.

(5) Au cours des „oraisons solennelles“<sup>110</sup>, c'est un „lecteur“ qui proclame la génuflexion. Les documents authentiques de Rome<sup>111</sup> disent plus exactement que ce lecteur est un „diacre“. — Il est entendu que la génuflexion n'est point faite pour les Juifs; l'*Ordo I* a déjà cette réserve<sup>112</sup>, qui n'est pas primitive<sup>113</sup>.

(6) Le rituel de la messe des présanctifiés est tout à fait semblable à celui que fait connaître l'*Ordo I*<sup>114</sup>. Celui-ci a sûrement fourni le modèle littéraire.

(7) La principale différence de la cérémonie porte sur l'adoration de la croix, dont les développements successifs apparaissent bien dans les textes. Le sacramentaire gélasien rappelle seulement que le pontife salue solennellement la croix („*adorans et osculans*“), avant de réciter le *Pater*<sup>115</sup>. Le Grégorien s'abstient d'aucune indication. L'*Ordo I* fait chanter l'antienne *Ecce lignum* et le psaume CXVIII, cependant que le peuple „salue“ la croix<sup>116</sup>; ensuite commence ce que nous appelons la messe des présanctifiés et qui n'est qu'un service de communion pour toute l'assemblée. Le rituel de l'Arsenal décrit, au contraire, dans le plus grand détail une cérémonie complète d'adoration qui fait suite à la récitation du *Pater* et se confond presque avec la messe des présanctifiés. Nous sommes habitués à cette pompe et l'encadrement ne la fait plus aussi bien ressortir. A la fin du IX<sup>e</sup> siècle, elle devait être encore nouvelle. Les impropres et le trisagion ont des antécédents certains; pourtant, nombre de manuscrits postérieurs ne mentionnent pas ces textes ni les rites expressifs qui les mettaient en valeur<sup>117</sup>.

2<sup>o</sup> On connaît dès lors la plupart des textes dont le recueil complète l'*ordo* (fol. 177<sup>v</sup>—193<sup>r</sup>). Il reste à indiquer trois prières qui n'ont pas été annoncées et qu'on est en effet assez surpris de rencontrer dans ce contexte; elles précèdent les impropres et les antiennes pour l'adoration de la croix: *Adoro te dne I. X. deus aeternus . . . , Dne I. X. gloriosissime conditor mundi . . . , Deus trine et une . . .* (fol. 190<sup>r</sup>—192<sup>r</sup>). Les deux premières ont des titres qui les rapportent à l'adoration de la croix; néanmoins, tout comme la dernière, qui échappe entièrement à la circonstance, elles sont dans le style des prières de dévotion privée. Plusieurs pontificaux employés par Martène<sup>118</sup> comprennent une prière analogue à la première, mais plus courte,

<sup>109</sup> De même Ps. Alcuin (*P. L.* 101, 1209 *b*), plus proche encore du texte de l'Arsenal.

<sup>110</sup> „*Sicut in sacramentorum continetur*“, dit le texte (fol. 175<sup>v</sup>), sans le mot *libro*, ajouté par Martène (1332). Cette référence vient de l'*Ordo I* § 28 (950 *c*) ou de l'Appendice § 5 (961 *c*). — On la retrouve encore d'autres fois dans notre recueil (195<sup>r</sup>, 195<sup>v</sup>; R 154<sup>2</sup>, 155<sup>1</sup>).

<sup>111</sup> Gel., Greg., *Ordo I*.

<sup>112</sup> § 28 et 34: *P. L.* 78, 950 *a*, 953 *d*.

<sup>113</sup> Le Gélasien ne la fait pas.

<sup>114</sup> § 35 et Appendice § 8.

<sup>115</sup> Gel. I XLI 562 (Angoulême 679).

<sup>116</sup> *P. L.* 78, 954 *b*, 963 *b*.

<sup>117</sup> Voir par exemple l'*ordo* de l'*Eligianus*, publié par Ménard: *P. L.* 78, 86. Au contraire, le sacramentaire de Ratold offre un *ordo*, moins élaboré sans doute que celui de l'Arsenal, mais semblable pour le reste; cf. *P. L.* ib. 332 (note 292).

<sup>118</sup> R 135<sup>2</sup>, 136<sup>2</sup>, 142<sup>2</sup>.

que l'évêque est censé dire, étant prosterné devant la croix: *Adoro te dne I. X. in cruce ascendentem*. Ce dernier morceau a des origines assez anciennes, puisqu'on le retrouve dans un recueil anglo-saxon du commencement du IX<sup>e</sup> siècle qui ne doit pas en être le premier témoin<sup>119</sup>. Les trois prières du manuscrit de l'Arsenal me semblent plus récentes. On ne les rencontre pas encore dans les recueils carolingiens de *Preces* qui ont été signalés. En revanche, j'ai remarqué les deux premières depuis le XII<sup>e</sup> siècle, isolées ou réunies, dans divers volumes de piété qui témoignent de la faveur dont elles ont joui au moyen âge<sup>120</sup>.

**VIII:** fol. 193<sup>r</sup>—223<sup>v</sup>. Le Samedi-saint et les cérémonies du baptême: „*Incepit de sabbato sancto. Ordo baptisterii . . . — Finit Ordo baptisterii sabbato sacratissime noctis.*“ [R lib. I cap. 1 art. 18: *Ordo IX*; cap. 2 art. 4: *Ordo IV*; lib. IV cap. 24: n° 3 (I 68<sup>2</sup>—69<sup>1</sup>, 93<sup>1</sup>; III 154<sup>1</sup>—158<sup>1</sup>)].

La correspondance des titres paraît garantir l'unité de cette section. Il s'agit bien en effet, principalement, du baptême; c'est à dire du baptême conféré normalement et solennellement dans la nuit du samedi-saint. On constate cependant, à l'analyse, que le compilateur a réuni, sans beaucoup d'ordre, des textes de provenance diverse, relatifs au baptême; il en a même rapporté un deux fois. Il nous faut donc encore reprendre son travail point par point et, pour ainsi dire, le disséquer.

La tâche est beaucoup facilitée par la publication de Martène. Celui-ci, à propos du samedi-saint (lib. IV cap. 24) a reproduit l'ensemble du morceau; à savoir, moins le texte de la plupart des formules particulières. Il a seulement omis la „*letania quina*“<sup>121</sup> et de même presque tout le détail de la „*letania terna*“ (3<sup>o</sup> et 4<sup>o</sup>). En outre — et ceci est un tort plus grave — il a écarté de sa description, sans mot dire, le petit *ordo* pour l'admission d'un catéchumène (ci-dessous 6<sup>o</sup>) et la série disparate qui vient ensuite, concernant divers cas de réconciliation et d'exorcisme (7<sup>o</sup>). — Les extraits compris par Martène dans son premier livre font proprement double emploi avec les textes joints au quatrième. Mais il est vrai que la place de presque tous ces textes était bien le premier livre, pour illustrer la rituel du baptême<sup>122</sup>.

1<sup>o</sup> *Ordo* sommaire pour la réception d'un catéchumène, suivi des exorcismes, de l'*Effeta*, du renoncement à Satan: „*Orationes ad catecuminum faciendum . . .*“ (fol. 193<sup>r</sup>). — A part l'*Effeta* et le renoncement, nous avons eu déjà tout cela dans la liturgie des scrutins (ci-dessus III<sup>1</sup>). Celle-ci est en effet le modèle et nous avons maintenant, non pas le dernier scrutin solennel

<sup>119</sup> *Book of Cerne* n° 19: éd. A. B. Kuypers (1902) 114 sq.; en réalité, la prière des pontificaux est formée seulement par la dernière portion de la prière de Cerne (ib. 116 l. 3).

<sup>120</sup> Ensemble dans Troyes 914 fol. 28<sup>v</sup> (*Dne*), 29<sup>r</sup> (*Adoro*). Celle-ci est encore dans Br. Museum Royal 5 E XXI fol. 5; l'autre, dans Mazarine 714 (après la série des prières de s. Anselme — manuscrit non paginé); Br. Museum Royal 5 E XX fol. 96<sup>v</sup>; Oxford, Bodleian L. Laud Misc. 79, fol. 109<sup>v</sup>; Troyes 1900, fol. 57<sup>v</sup>, et 1373 n° 14.

<sup>121</sup> Annoncée fautivement: „*l. quinta*“ (R 156<sup>2</sup>).

<sup>122</sup> La concordance est certaine: t. I 68—69 groupe trois passages qu'on retrouve successivement dans leur vrai contexte au t. III: 154<sup>2</sup> (§ *Item de sabbato sancto*), 155<sup>1</sup> (début du § 3), 157<sup>1</sup> (*uersus* attribués à Fortunat: noter que l'édition de I 68 sq. est plus correcte); — t. I 93<sup>1</sup> correspond à t. III 157<sup>1</sup> (dernier §). — En outre, je conjecture que le manuscrit de „Poitiers“ cité R I 15<sup>2</sup> (*Ordo III*) concurremment avec plusieurs sacramentaires est notre pontifical lui-même. Il s'agit précisément de l'*ordo* pour l'admission d'un catéchumène qui s'est trouvé omis au t. III.



comme on pourrait le croire, mais simplement un abrégé tardif qui remplace les anciens scrutins et fait tenir en une seule cérémonie réservée (selon la perspective) au samedi-saint tous les actes préliminaires au baptême. Les textes cités sont traditionnels, du moins pour la plupart; on les retrouve positivement soit dans la Gélasien (I XXIX—XXXIII) soit dans la Grégorien (61). Mais la réalité littéraire est beaucoup plus simple encore. Cet *ordo*, à la fois sommaire et complexe, n'est rien autre chose qu'une portion de texte détachée du Supplément grégorien (IV—V), sous la forme que revêt ce supplément dans l'*Ottobonianus*<sup>123</sup>. Il est clair dès lors, une fois de plus, que le recueil de l'Arsenal porte bien sa date; il représente un remaniement de la liturgie romaine en France, quelque temps après l'exécution de la ré-forme carolingienne.

2° Autre *ordo* sommaire, semblable au précédent, mais diminué encore des exorcismes: „*Si quis nondum catecuminus ad baptizandum uenerit sabbato sancto . . .*“<sup>124</sup> (fol. 194<sup>v</sup>). — On s'aperçoit que ce morceau est une adaptation du sacramentaire grégorien dont tous les éléments littéraires et rituels sont repris<sup>125</sup>, tandis que le morceau précédent est plutôt conforme à la tradition des livres gélasien.

Ces deux rituels, qui ne décrivent ni l'un ni l'autre l'acte même du baptême, sont censés en relation étroite avec le samedi-saint. Une rubrique qui fait suite prévoit que les baptisés, y compris les enfants à la mamelle, devront communier pendant toute l'octave de Pâques<sup>126</sup>. Il est possible en effet que le baptême ait été ainsi administré, sans solennité, en de petites églises. Rien même n'empêcherait de l'administrer ainsi en tout temps. Mais voici maintenant la vraie fonction du samedi-saint.

3° „*Mane igitur huius sancti sabbati accelerantur altaria omnia ex-ornari . . .*“ (fol. 195<sup>r</sup>). — Une longue et précieuse rubrique, du même style à la fois abondant et minutieux qui nous a déjà résumé les rites des jeudi et vendredi, trace un tableau achevé de la fonction, depuis les premiers préparatifs jusqu'à l'office des vêpres. La lettre des textes suivra, comme au vendredi.

L'image brillante qu'on nous fait admirer se ramène incontestablement aux indications de l'*Ordo Romanus I* (§ 37—45). Aussi bien référence est donnée expressément, en deux endroits, aux coutumes de l'Eglise romaine. Mais que de détails nouveaux mis en évidence, et combien on semble rechercher davantage la splendeur du culte! De toute façon, il y a développement<sup>127</sup>,

<sup>123</sup> Cf. Muratori op. l. II 152—157; H. A. Wilson, *The Gregorian Sacramentary* (1915) 159—162.

<sup>124</sup> Noter que cette réserve par quoi commence la rubrique n'est pas énoncée en opposition avec l'*ordo* qui précède. Dans les deux cas, le sujet à baptiser n'est pas encore catéchumène et on lui donne tout d'abord cette qualité. La différence des textes s'explique donc, à mon avis, par une différence d'origine littéraire, non point par une différence de situation. Le compilateur a rapproché deux morceaux parallèles qui valent autant l'un que l'autre, mais qui sont rédigés l'un plus brièvement, l'autre plus conformément aux anciennes solennités.

<sup>125</sup> Muratori 60 sq.; à compléter par l'*Ordo Romanus I* § 37 (954 sq.).

<sup>126</sup> Cette rubrique n'est, en fait, qu'un décalque très apparent d'une disposition de l'*Ordo I* § 46 (957 sq.).

<sup>127</sup> Je note cette fois quelques traits symboliques, mais d'un symbolisme encore naturel et qui ressort de la situation. Le cierge pascal est *in typo columnae <ignis>* . . . (R 154<sup>2</sup>). Les deux gros cierges allumés au cierge pascal sont *in typo duorum angelorum in sepulcro domini*; ils portent, en effet, des inscriptions qui déclarent ce symbolisme (R 155<sup>1</sup>). Amalair qui connaît aussi les deux cierges supplémentaires

et le recueil de l'Arsenal se situe plus tard; on peut même dire qu'il annonce les grands „ordinaires“ des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles qui régleront les pompes liturgiques dans les vastes cathédrales „romanes“ ou „gothiques“.

(1) Tous les autels sont ornés et tendus de courtines; le cierge pascal est aussi préparé; les enfants, rangés sous le porche, reçoivent les premières onctions de l'*Effeta*.

(2) A la dixième heure<sup>128</sup>, le cortège épiscopal se déroule. Le cierge pascal est aussitôt béni par un diacre qu'entourent des enfants. La lumière est prise à la *candela in modum colubri* qui a été un ornement spécial des cérémonies depuis le jeudi<sup>129</sup>. Avec un stylet, le diacre inscrit sur la cire „tant les années du Seigneur que l'indiction“<sup>130</sup>.

(3) Deux autres cierges, ayant taille humaine, sont allumés à leur tour; deux notaires les tiennent. Des inscriptions précisent leur signification; ils seront apportés et allumés chaque jour de l'octave avant l'évangile.

(4) On commence alors la lecture des prophéties soit „*secundum Gelasium*“ soit „*secundum Gregorium*“. Cette référence d'un extrême intérêt fait bien saisir la dualité des usages et des livres liturgiques. Le compilateur sait distinguer le sacramentaire grégorien qui n'a que quatre leçons, suivies chacune de l'oraison afférente<sup>131</sup>, et le sacramentaire gélasien, pourvu de douze leçons, suivies également d'oraisons et toutes précédées par l'oraison *Deus qui diuitias*. Or, pour cette seconde série, entendons bien que le compilateur ne se réfère ni au vieux Gélasien<sup>132</sup> ni non plus au Supplément grégorien<sup>133</sup>, mais exactement à la révision gélasienne du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>134</sup>.

(5) Ensuite, on se rend solennellement aux fonts, en chantant la *laetantia septena*.

(6) Trois cierges sont bénis devant l'autel des fonts, pour défendre de la foudre, des tempêtes et autres calamités. De cette cérémonie particulière, notre recueil paraît être encore le premier témoin, et il est intéressant de constater que la formule de bénédiction est empruntée pour une part au *praeconium* du Gélasien (*Deus mundi conditor* . . .)<sup>135</sup>.

par son „*Libellus*“ romain aime mieux y reconnaître le chœur des apôtres (*De eccl. off.* I 20: P. L. 105, 1038 c). Voir pour le reste Franz op. I. I 548. — Enfin, les trois litanies sont mises en relation avec le mystère de la Trinité.

<sup>128</sup> *Ordo I* marque la neuvième.

<sup>129</sup> Voir R 101<sup>2</sup>, 155<sup>1</sup>. Sur le développement de cet usage, cf. Franz op. I. 508 sqq.

<sup>130</sup> C'est la plus ancienne mention de cette coutume; cf. R cap. 23 § VII 146 sq., et Franz op. I. 549 n. 1; voir aussi *Dict. Arch. chr. et Lit.* IV (1920) 558. — Dans une note ultérieure de la rubrique (R 155<sup>2</sup>), le rédacteur attribue le *praeconium* „traditionnel“ à s. Augustin; il a pu trouver ce renseignement dans un livre gélasien (cf. Angoulême 732). Il paraît aussi faire allusion à la lettre de s. Jérôme à Praesidius (cf. Franz op. I. 521, 533 sq.) et explique, en tout cas, l'omission du passage sur l'*apis mater*.

<sup>131</sup> Muratori, 61 sq.; de même l'*Ordo I* § 40 (955 sq.), l'Appendice § 9 (964 a), Amalaire, *De eccl. off.* I 19 (1335 sq.). Pour les témoins postérieurs, cf. R 148<sup>2</sup> (§ 17).

<sup>132</sup> I XLIII 566—568.

<sup>133</sup> II—III 147—149. Ce n'est pas le Supplément, en effet, qui a pu apprendre au rédacteur que le groupe des douze leçons était „*secundum Gelasium*“.

<sup>134</sup> Par exemple Angoulême 741—753. Il est d'ailleurs possible qu'un seul et même sacramentaire ait fourni au compilateur les deux séries ensemble. Ce pourrait être le sens de la rubrique familière: „*sicut in sacramentorum continetur*“ (fol. 196r: R 155<sup>1</sup>).

<sup>135</sup> I XLII 564 sq.; de même Angoulême 731 et le Supplément grégorien II 145. Pour tout ceci cf. Franz op. I. 515.

(7) La bénédiction des fonts est aussi accompagnée de plusieurs rites significatifs: l'ampoule du saint chrême est suspendue au bec d'une colombe qui est elle-même renfermée dans une sorte de tourelle; on chante l'hymne *Urbs beata Hierusalem*; les cierges des enfants sont plongés dans l'eau, non allumés, pendant la bénédiction; l'évêque agite l'eau trois fois avec sa main droite.

(8) Pendant l'acte du baptême, on chante l'hymne *Tibi laus perennis*, qui n'a aucune attestation ailleurs; et pendant la consignation, la *laetania quina*. Après un temps d'arrêt, on commence la *laetania terna* qui sert d'introit à la messe.

Si l'évêque n'était point présent, il est disposé que la cérémonie se poursuivrait dans un autre ordre; à savoir: *laetania septena*, bénédiction du cierge pascal, lectures, *laetania quina* pour se rendre aux fonts, bénédiction des trois cierges, baptême, *laetania terna*. Au total, on observe le même rite sans changement, mais les trois litanies sont déplacées et forment un cadre.

(9) Le rédacteur rapporte encore qu'à Rome, au matin du samedi-saint, l'archidiaque procède à la confection des agneaux de cire, dont la vertu est merveilleuse. Cette notice paraît dépendre de l'Appendice à l'*Ordo I* (§ 3); elle s'en distingue pourtant par divers détails, notamment en mentionnant l'emploi du chrême<sup>136</sup>.

(10) A la fin de la litanie, les diacres, qui sont au nombre de sept, cinq ou trois, viennent se ranger savamment près de l'autel, après l'avoir baisé; les céroféraires leur font vis à vis de l'autre côté. Sur l'ordre du préchantre, on illumine toute l'église, puis on met en branle toutes les cloches<sup>137</sup>.

(11) On célèbre la messe et les vêpres. Le rédacteur a noté un peu plus haut, avec une curieuse prolixité, que le *Gloria in excelsis* ne devait pas être entonné avant le milieu de la nuit, ou plus exactement avant l'apparition de „l'étoile“<sup>138</sup>; il fait valoir deux raisons de cette coutume: une tradition apostolique sur la venue du Christ, tradition consignée par saint Jérôme et dont saint Jérôme est certainement le garant pour le rédacteur<sup>139</sup>; le témoignage de pèlerins retour de Jérusalem<sup>140</sup>, d'après lequel dans l'église du Sépulcre, la veille de Pâques, on attend qu'une lampe ait été allumée par le ministère d'un ange.

4° Les textes qui complètent la rubrique sont présentés dans l'ordre prévu pour le cas où la fonction est accomplie par un prêtre; il y a là, peut-être, un indice d'origine. Ce sont, d'une manière plus précise: la *laetania septena* (fol. 200r), la *benedictio cerei* (202r)<sup>141</sup>, les *lectiones secundum Gelasium* (201r)<sup>142</sup>, les *lectiones secundum Gregorium* (207r), la *laetania quina*

<sup>136</sup> A ce sujet voir Franz op. l. 555 sqq., auquel le témoignage du pontifical de Poitiers a échappé; la première mention du chrême qu'il signale est du XII<sup>e</sup> siècle.

<sup>137</sup> Pour tous ces détails, l'amplification par rapport à l'*Ordo I* est très sensible. Il m'est impossible ici de préciser chaque point en particulier.

<sup>138</sup> Rapprocher un autre rituel cité par Martène: R t. III 152<sup>e</sup> (dernier §).

<sup>139</sup> Cf. Franz op. l. 519 n. 2. Peut-être le rédacteur ne connaît-il le texte de s. Jérôme que par l'intermédiaire d'Amalaire (*De eccl. off.* I 16: 1033 a).

<sup>140</sup> Le récit prend en ce paragraphe (R 155<sup>e</sup>) la forme d'un témoignage personnel qui mérite d'être retenu: „... sicut ueracium personarum relatione traditur qui nostro tempore de Hierusalem aduenerunt“.

<sup>141</sup> L'*Exultet* est noté, de première main, je crois.

<sup>142</sup> Pour les deux séries de lectures, les oraisons seules sont données intégralement.



(208<sup>r</sup>), la bénédiction des trois cierges (209<sup>r</sup>), les „Versus“ *Urbs beata Hierusalem* (210<sup>r</sup>), la *benedictio fontis* (210<sup>v</sup>), les prières du baptême (212<sup>v</sup>), les „Versus“ *Tibi laus perennis* (213<sup>r</sup>), les prières de la consignation (213<sup>r</sup>), la *laetania terna* (213<sup>v</sup>). Je ne m'arrêterai qu'aux morceaux les plus importants.

(1) Les trois litanies méritent l'attention, parce que seules, avec la litanie du jeudi-saint, elles sont capables de nous donner quelque idée du milieu réel dans lequel le recueil a été rédigé; encore ne faut-il pas exagérer leur valeur probante. Tout ce qu'on peut en conclure provisoirement, c'est qu'elles ont été composées, ou du moins qu'elles ont reçu leur dernière forme, quelque part en France. Les provinces méridionales sont sûrement hors de question. Comme précédemment, Paris ne me semble pas un terme incroyable. Mabillon s'est demandé si une invocation ne visait pas précisément l'Église de Poitiers. On lit en effet cet article dans la troisième litanie (fol. 215<sup>r</sup>): „*Ut congregationem sci Petri in tuo apto servitio conseruare digneris . . .*“ Il est vrai que la cathédrale de Poitiers portait le titre de S. Pierre. Mais de combien d'églises, séculières et monastiques, saint Pierre n'a-t-il pas été le patron, en France et ailleurs<sup>143</sup>? On peut imaginer diverses explications de cette donnée, trop vague réellement pour être retenue comme un fait solide. Il est plus pertinent de faire remarquer que l'article relevé par Mabillon a son pendant dans la première litanie (fol. 201<sup>v</sup>: R 156<sup>v</sup>): „*Ut ill. abbatem et cunctam congregationem sci ill. in tuo apto servitio conseruare digneris . . .*“<sup>144</sup>. De ce rapprochement, on aurait le droit de conclure, en raisonnant strictement, que „la congrégation de s. Pierre“ était un corps monastique. Cette hypothèse est sans doute plausible<sup>145</sup>. Je n'ose la présenter comme certaine. Car c'est un fait que le recueil de l'Arsenal dépend de sources complexes et que le rédacteur n'a pas cherché à les fondre complètement de manière à donner à son œuvre un caractère original. En tout cas, nous restons bien, avec ces textes, en France, et dans les trois litanies „l'empereur“ a cessé de faire figure, remplacé qu'il est toujours par „le roi“ simplement. J'indique en note le détail des invocations personnelles<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> En France, par exemple, outre Poitiers: les Églises d'Angoulême, Beauvais, Châlons, Lisieux, Nantes, Rennes, Saintes, Senlis, Troyes, Vannes etc.; et parmi les abbayes: Beaulieu (dans le bas Limousin), Cluny, la Couture, Corbie, Langres, Luxeuil, Lyon, Mâcon, Mont-Blandin, Sens etc.

<sup>144</sup> Martène a légèrement modifié la teneur du texte.

<sup>145</sup> J'ai songé parfois que la mention de Rodolphe évêque de Bourges (ci-dessus VI 1°), qui est un autre trait notable du recueil, pourrait orienter l'enquête vers l'abbaye St. Pierre de Beaulieu, dont Rodolphe fut le fondateur; cf. *Gallia Christiana* II (1720) 601 sq. A défaut d'un point de repère vraiment solide, il est du moins permis d'indiquer cette coïncidence.

<sup>146</sup> **Martyrs:** a) [*Septena*] Étienne, Denis-Rustique-Éleuthère, Laurent, Sébastien, Quentin, Cucufat, Julien, Lucien;

b) [*Quina*] Étienne, Lin, Clet, Clément, Ignace, Denis, Fabien, Sébastien, Georges, Pierre, Christophe, Eustache;

c) [*Terna*] Étienne, Denis-Rustique-Éleuthère, Sixte, Georges, Côme-Damien, Vincent, Symphorien, Gervais-Protais, Géréon, Innocent, Pérégrin, Eustache.

**Confesseurs:** a) [*Septena*] Hilaire, Martin, Benoît, Germain, Jérôme, Grégoire, Colomban, Mesmin, Cloud, Samson;

b) [*Quina*] Hilaire, Martin, Ambroise, Silvestre, Maur, Maurille, *Licini* (probablement S. Lézin évêque d'Angers au commencement du VII<sup>e</sup> siècle);

c) [*Terna*] Silvestre, Hilaire, Martin, Brice, Ambroise, Augustin, Grégoire, Damase, Léon, Jérôme, Médard, Vaast, Germain, Marcel, Hilaire.

(2) Les formules du baptême ont été quelque peu brouillées par Martène (R 157<sup>1</sup>). La rubrique „*Post haec baptizatur et linitur*“, suivie de la formule pour l'onction postbaptismale, est un emprunt manifeste au sacramentaire grégorien (65). En d'autres termes, la formule précise du baptême n'est pas rapportée et, par suite, l'onction postbaptismale est bien à sa place. Ce qui suit, c'est à dire la triple interrogation et la triple immersion, se présente dans la marge inférieure du manuscrit<sup>147</sup> et, sans doute, est destiné à compléter le mot *baptizatur* de la rubrique, le sacramentaire grégorien n'offrant pas la forme du baptême. Ces textes, aussi bien, proviennent du Supplément grégorien (II 157)<sup>148</sup>, comme il est facile de s'en rendre compte. Ainsi tout s'explique, et l'ordre de la cérémonie et la nature des formules. Mais il convient encore de prendre garde à deux traits particuliers.

a) Au lieu de „*Ego te baptizo*“, qui est le texte premier, un correcteur, voulant continuer le dialogue du prêtre et des parrain et marraine, a écrit à la troisième personne: „*Ego eum baptizo*“<sup>149</sup>.

b) Le baptisé est revêtu d'une robe blanche, qui lui est imposée au moyen d'une formule expresse. Cette formule, étrangère aux livres romains, absente même du Supplément, appartient à l'ancien usage gallican<sup>150</sup>; on ne la retrouve ensuite qu'assez tard dans les rituels qui sont les témoins d'un usage complexe<sup>151</sup>. C'est donc avec ceux-ci que doit se classer le recueil de l'Arsenal.

(3) L'hymne *Tibi laus perennis*<sup>152</sup>, chantée pendant le baptême, est attribuée par la grande rubrique à Fortunat: „*Versus Fortunati presbyteri ad baptizandum*“ (R 154<sup>1</sup>). Ce qualificatif de prêtre enlève déjà beaucoup de portée à l'indication, si l'on prétend en tirer parti pour rapporter le volume à Poitiers. Il est vrai que cette pièce n'a pas d'autre témoin. Mais l'on a déjà vu qu'un poème de Paulin d'Aquilée est donné sans embarras sous le nom de Bède (VI 6°). D'autre part, le *Pange lingua*, œuvre certaine du même Fortunat, est joint aux antiennes pour l'adoration de la croix et laissé anonyme. Enfin et surtout, il n'y a aucune raison valable d'imputer à l'impeccable métricien qu'était Fortunat cette mauvaise versification<sup>153</sup>.

(4) La première formule pour la „consignation“ ou confirmation est

**Vierges:** a) [*Septena*] Félicité-Perpétue, Pétronille, Agathe, Lucie, Agnès, Cécile, Geneviève, Brigide, Scolastique, Eulalie, Colombe, Radegonde, Aldegonde, Sabine, Anastasie;

b) [*Quina*] Tècle, Eulalie, Anastasie, Blandine, Natalie, Susanne;

c) [*Terna*] Anastasie, Sabine, Tècle, Eugénie, Eufémie, Eulalie, Reine, Julienne, Basillise, Gertrude, Colombe, Geneviève, Scolastique, Susanne, Afre, Radegonde, Aldegonde, Darie, Brigide, Paule.

<sup>147</sup> De première main, je crois.

<sup>148</sup> Cette alternance de l'interrogation et de l'immersion semble n'être pas primitive dans l'usage romain; cf. P. de Puniet, *Dict. Arch. chr. et Lit.* II (1910) 304 sq. Toutefois, on la rencontre déjà, non seulement dans les témoins de l'usage gallican (*Gallicanum Vetus*, *Bobien*se: Muratori II 741, 851), mais dans l'*Ordo I* (§ 43).

<sup>149</sup> Il est en pleine ligne et gratté, *eum* de seconde main au dessus de la ligne.

<sup>150</sup> *Gothicum*, *Bobien*se: Muratori II 592, 852. Elle est aussi dans le missel irlandais de Stowe.

<sup>151</sup> Par exemple, Léofric (éd. Warren 1883) 288<sup>2</sup>, et Fulda 2713.

<sup>152</sup> Cf. Chevalier, *Repert. Hymnol.* 20467; voir le texte *P. L.* 88, 96; Drevès, *Analecta Hymnica L* (1907), 84 sq.; Leo, *Mon. Germ. Hist. — Auct. Anti-quissimi* IV 1 (1881) 382 sq.

<sup>153</sup> Cf. Leo ib. XXIV.

commune aux livres romains<sup>154</sup>. La seconde: „*Signat te Deus sigillo fidei suae in consignatione fidei...*“ est d'une rare originalité. Il est d'ailleurs impossible qu'elle soit ancienne, puisqu'on n'en trouve pas d'analogues avant le X<sup>e</sup> siècle; néanmoins, elle se distingue par sa teneur de tous les textes de consignation qui ont été jusqu'à présent recueillis<sup>155</sup>.

L'*ordo* solennel du samedi-saint est suivi de quatre formulaires dont les trois premiers échappent complètement à la circonstance et le dernier, qui ramène au samedi-saint, est une pure répétition. La rédacteur a voulu parer, sans doute, à toutes les éventualités possibles concernant l'administration du baptême; mais il a puisé pour cela avec quelque hâte dans les recueils de textes mis à sa disposition.

5<sup>o</sup> *Ordo* pour le baptême d'un enfant malade: „*Si autem infirmus infans allatus fuerit...*“ (fol. 215<sup>v</sup>). — A très peu de chose près, c'est le formulaire „*ad succurrendum*“ de l'ancien rituel gélasien<sup>156</sup>. Le rédacteur a seulement ajouté, au commencement, l'oraison qui termine les scrutins (*Aeternam ac iustissimam...*)<sup>157</sup> et, à la fin, la formule directe pour l'imposition de l'aube baptismale.

6<sup>o</sup> *Ordo* pour l'admission d'un catéchumène à une date indéterminée: „*Ad caticuminum faciendum ex pagano: Gentilem hominem cum acceperis...*“ (fol. 217<sup>r</sup>). — Ce bref formulaire provient d'une section du sacramentaire gélasien qui est voisine de la précédente<sup>158</sup>. Pour l'historien, il est très important en raison de son antiquité<sup>159</sup>; mais on n'aperçoit plus sa raison d'être à l'époque carolingienne.

7<sup>o</sup> Série de formules relatives à divers cas de réconciliation (fol. 218<sup>v</sup>); leur provenance est assez disparate et, ici encore, on peut se demander si, le plus souvent, leur insertion n'est pas le résultat d'un travail superficiel de copie. Il suffira d'énumérer en renvoyant aux sources<sup>160</sup>:

(1) „*Reconciliatio ab hereticis rebaptizati*“; „*alia minoris aetatis*“; „*item alia minoris aetatis*“: Gel. I LXXXVII 608 sq.;

(2) „*Benedictio super eos qui de diuersis heresibus ueniunt*“: Gel. I LXXXVI 607.

(3) „*Reconciliatio redeuntium a paganis*“: Gel. I LXXXV 607<sup>161</sup>.

(4) „*Reconciliatio altaris ubi homicidium perpetratur*“: *Deum indultorem...*, *Ds cuius bonitas...*: Engol. 2027 sq.<sup>162</sup>

(5) „*Oratio super eos qui morticinum comedunt*“: *Ds qui hominem...*: Engol. 2018<sup>163</sup>.

(6) „*Oratio quando manus imponuntur super energumenum caticu-*

<sup>154</sup> Gel. I XLIV 571; Greg. 85.

<sup>155</sup> Cf. R t. I 92—97.

<sup>156</sup> I LXXII—LXXV 594—596 (Angoulême 1996 sqq.).

<sup>157</sup> Gel. 537, Greg. 60, Suppl. 155.

<sup>158</sup> I LXXI 593 (Angoulême 1990—1994). Voir aussi R t. I 15<sup>1</sup>.

<sup>159</sup> Cf. P. de Puniet, *Dict. d'Arch. chr. et de lit.* II (1910) 2605, 2607.

<sup>160</sup> Je cite, chaque fois qu'il se présente, le vieux Gélasien (Regin. 316), qui commande les textes révisés du VIII<sup>e</sup> siècle (Angoulême, Gellone, Rheinau etc.).

<sup>161</sup> Dans ce cas, le Gélasien fournit le type, qui est conservé encore tel quel au VIII<sup>e</sup> siècle (Angoulême 2013); mais le texte final est celui de Léofric 229<sup>1</sup>.

<sup>162</sup> D'où, ensuite, Ottoboni (Muratori II 141 sq., Wilson op. I. 150 sq.), et Léofric 229<sup>2</sup> sq. L'archétype du sacramentaire d'Angoulême avait déjà ces deux textes sans doute; ils manquent dans le Reginensis, ainsi que le suivant.

<sup>163</sup> De même Léofric 229<sup>2</sup>. Cf. Franz op. I. I 618; mais le texte est plus ancien que Franz ne le pensait.



minum“; „*alia super energumenum paruulum non baptizatum*“: Gel. I LXVII—LXVIII 591 sq.<sup>164</sup>

(7) „*Item oratio exorcismalis super energumenum baptizatum*“; „*alia oratio super eundem*“; „*Item oratio cum exorcismorum imperatiua inuocatione*“: Suppl. CXLVI 237 sqq.

8° Dernier ordo baptismal rapporté au samedi-saint: „*Item de sabbato sancto: Si quis nondum catecuminus . . .*“ (fol. 223v). Mais nous avons déjà lu tout cela, dans les mêmes termes exactement, sous le 2°.

**IX:** fol. 223v—227r. La Messe et l'office de la vigile pascale: „*Statio ad scm Iohannem in Lateranis. Post letaniam ternam ad introitum dicitur Gloria in excelsis . . .*“ [R lib. III cap. 24: n° 1 (IV 177<sup>2</sup>—178<sup>1</sup>)].

Le rédacteur retourne en arrière, afin de donner le texte de la messe pascale du samedi-saint. Les prières de cette messe sont suivies des „*Antiphonae lectiones et responsoria super nocturnos*“ (fol. 225v), c'est à dire d'un office à trois leçons, auquel sont jointes les antiennes des laudes. L'extrait de Martène commence avec cet office de la nuit, qui diffère peu de celui qui est célébré maintenant selon le rit romain. Il est donc inutile d'insister, puisque tout ce cadre est familier. J'en dis autant d'avance pour les deux sections suivantes, qui n'ont pas beaucoup à nous apprendre. Mais ce n'est pas admettre que l'usage actuel représente une tradition ininterrompue. Les trois antiennes pour le nocturne ne se trouvaient pas dans l'antiphonaire romain dont se servit Amalaire<sup>165</sup>; celui-ci, pourtant, en constatait la présence dans l'antiphonaire de Metz, et nous les lisons de même dans les antiphonaires de Compiègne et de Hartker. Tommasi et Vezzosi ont pensé que ces antiennes avaient été employées tout d'abord à Rome<sup>166</sup>; la raison qu'ils en donnent est, à vrai dire, sans force; néanmoins, le témoignage de notre recueil paraît justifier leur conjecture. Les trois répons sont à l'avenant. Les leçons, contrairement à l'indication de l'*Ordo I* (§ 47), sont tirées d'une homélie de saint Grégoire recommandée par Paul Diacre<sup>167</sup>; ce sont aussi celles qui ont fini par fixer l'usage.

**X:** fol. 227r—230r. La Messe et les heures du dimanche de Pâques: „*Dome. scm Paschae statio in principio hoc est ad basilicam maiorem scae dei genetricis . . .*“ [R ib. 178<sup>1</sup>].

Après une rubrique grandiloquente, le rédacteur présente toutes les pièces qui composent la messe du dimanche de Pâques: antiennes, lectures, oraisons. On y remarque: une seconde „préface“, fournie par les livres gélasien<sup>168</sup>; une antienne „*ante communionem*“ (*Venite populi ad sacrum immortale*) qui est un trait gallican<sup>169</sup>; une seconde formule de postcommunion qui vient encore de la tradition gélasienne<sup>170</sup>.

<sup>164</sup> Mais, probablement, la rédaction de l'Arsenal dépend de Suppl. CXLIV—CXLV 237, qui doit avoir aussi fourni les formules suivantes. Tout ce même groupe est passé dans Léofric 233 sq.

<sup>165</sup> *De ordine antiphonarum* 45 (P. L. 105, 1293).

<sup>166</sup> Vezzosi, *Thomasii opera omnia* IV (1749) 236 sq. (n. D et 1).

<sup>167</sup> Cf. F. Wiegand, *Das Homiliarium Karls des Großen* (1897) 38 n° 5.

<sup>168</sup> Gel. I XLVI 573 (Angoulême 770); d'où Regin. 337 et Ottob. (Muratori II 227, 313).

<sup>169</sup> A ce sujet, voir R t. I 155 (§ VI); et rapprocher Vezzosi op. l. V (1750) 98<sup>1</sup>, 285<sup>1</sup>.

<sup>170</sup> Gel. (ib.) 574 (Angoulême 779).

A prime, après les psaumes, on dit le verset *Exurge dne adiuvā nos*; on omet les „*capitula consuetudinaria*“. Aux autres heures diurnes, tous ensemble chantent le „graduel“ *Haec dies*, et ce détail du moins vient de l'office romain<sup>171</sup>. C'est un prêtre qui préside au choeur.

Le dessin des vêpres, tracé minutieusement, reproduit avec quelques changements celui de l'Appendice de l'*Ordo I*<sup>172</sup>. Tous ont revêtu des aubes pour cet office. On fait une procession aux fonts, puis „à d'autres églises“ „*secundum positionem loci*“<sup>173</sup>. On emploie les oraisons marquées „*in sacramentorum*“ — c'est à dire sûrement dans le sacramentaire grégorien — pour les fonts, la Croix et S. André.

Ici, avec la longue rubrique, prend fin l'extrait de Martène, qui est aussi bien le dernier. Le recueil ajoute: la série des oraisons pour les heures diurnes depuis „matines“, y compris les oraisons pour la procession (fol. 230<sup>r</sup>)<sup>174</sup>; ensuite, la série des antiennes „*de eodem die*“, qui sont en réalité toutes les antiennes particulières pour l'office solennel des Vêpres telles qu'on les a ensemble dans l'Appendice de l'*Ordo I*<sup>175</sup>.

**XI: fol. 230<sup>v</sup>—258<sup>v</sup>. L'Octave de Pâques:** „*Fr. II... Item missa pro parrochias in diebus paschalibus pro aeclesiae augmentatione in credentium profectibus*“.

Désormais, aucune rubrique n'égale la rédaction; nous n'avons plus qu'une suite toute nue de textes. C'est ce qui explique probablement pourquoi Martène, plus intéressé aux rites qu'aux formules, a renoncé à citer davantage.

1° Pour chaque férie de la semaine pascalle, la rédaction comprend un nocturne à trois leçons, les matines, la messe et les oraisons des vêpres. Les leçons de l'office sont exactement celles de l'homélaire de Paul Diacre<sup>176</sup>, excepté pour le samedi, dont l'ancienne leçon Ioa. XX 19—31 (*Stetit Iesus*) a été remplacée par Ioa. XX 1—9 (*Una sabbati M. Magdalene*), d'où l'homélie XXII de saint Grégoire sur cette péricope; c'est aussi l'usage actuel, déjà attesté dans le *Comes* de Murbach, tandis que les fragments grégoriens du Cassin et l'évangélaire de Wurzburg confirment la tradition ultramontaine dont Paul Diacre est le témoin. A la messe, les stations sont indiquées comme dans le sacramentaire grégorien. Les antiennes concordent également avec celles des antiphonaires romains et les indications de l'Ottobonianus. Mais chaque jour a sa „préface“ propre, et en cela les messes diffèrent de l'*ordo* grégorien<sup>177</sup>.

<sup>171</sup> Cf. *Ordo I*: § 47, Appendice § 11, Amalaire *De ord. antiph.* 52.

<sup>172</sup> § 12; même *ordo* dans l'antiphonaire de Compiègne (*P. L.* 78, 778 sq.).

<sup>173</sup> Rubrique mal rapportée par Martène.

<sup>174</sup> Ces dernières, au nombre de trois, sont bien connues (Greg. 68). Les autres se retrouvent ça et là dans le sacramentaire grégorien au cours de la semaine de Pâques; je les indique d'après les chiffres du sacramentaire d'Angoulême: 800, 783, 836, 813, 784.

<sup>175</sup> De même dans l'*ordo* de l'antiphonaire de Compiègne. — A noter que la rubrique renvoie expressément à „l'antiphonaire“, de même qu'elle a renvoyé au sacramentaire; l'un et l'autre livre auront donc été employés.

<sup>176</sup> Cf. Wiegand op. l. 39 sq.: nos 9—13.

<sup>177</sup> Mais ces préfaces ne correspondent pas aux préfaces qui sont données uniformément dans les livres postérieurs d'après le modèle de la révision gélasienne (voir par exemple Muratori II 313 sq.). En tout cas, je ne puis les identifier, avec mes seules notes. En voici la liste: (fer. 2) *In huius sacratis*, (3) *Quoniam uni-*

2° Le dimanche octave de Pâques est présenté semblablement (fol. 252 v). Mais nous avons la surprise de rencontrer cette fois un office à douze leçons<sup>178</sup>: à savoir le passage des Act. Ap. XIII 13—41 (*Et cum a Papho*), partagé en huit sections, puis l'homélie régulière de Paul Diacre, donnée de même en quatre portions. Ce fait indique donc décidément un usage monastique. La seule objection qu'on puisse faire est que cette particularité vaut moins pour le recueil de l'Arsenal que pour le manuscrit duquel ce recueil pourrait dépendre. Mais il reste à savoir si tous les éléments de cet assemblage sont nécessairement empruntés. Et, quoi qu'il en soit, le copiste se rendait bien compte qu'il acceptait un système de trois nocturnes à quatre leçons chacun, c'est à dire une distribution liturgique qui n'était point romaine ni séculière, mais utilisable seulement pour des moines. Le reste est conforme à la messe grégorienne, excepté la préface propre<sup>179</sup>.

3° Aussitôt après, nous lisons une nouvelle rubrique: „*Item missa in octavis paschae pro baptizatis*“ (fol. 256 v). Ce doublet est fourni par la messe gélasienne pour l'octave: Gel. I LIII 578 sq.<sup>180</sup>

Ce sont de même les livres gélasien qui expliquent la présence des deux articles suivants, complémentaires:

4° „*Orationes et preces ad missam de pascha annotino*“ (fol. 257 r): Gel. I LIV 579 sq.

5° „*Item missa pro parroechias . . .*“ (fol. 257 v): Gel. I LV 580 sq.

De part et d'autre, la coïncidence est parfaite<sup>181</sup>.

**XII:** fol. 258 v—269 r. **Symbole de foi:** „*Fides catholica continens credulitatem uerae et apostolicae atque uniuersalis ecclesiae fidei tam de patris et filii et spiritus sancti diuinitate quam de dni et saluatoris nostri I. X. incarnatione et de ceteris ecclesiasticae sanctionis definitionibus quibus uniuersitati credentium iuxta apostolicam doctrinam apostolicorumque uirorum traditionem atque canonum promulgationem preferunt arma quorum dogmatum uera credulitas cum bonorum operum executione remuneratur a deo in hominibus iustis sempiterna beatitudine in uita eterna quae est cognitio ipsius per I. X. dnm n.*“

Tel est le titre, entièrement écrit en capitales rustiques, du morceau qui commence ce qu'on pourrait appeler le supplément du recueil. L'usage même de cette pièce n'est pas déterminé. Elle me paraît être, dans sa notation première, une profession de foi catholique et d'obéissance au siège apostolique, de la part d'un évêque nouvellement élu<sup>182</sup>. J'ignore si elle est inédite ou non. L'adoptianisme y est contredit brièvement; la question de la prédestination y est aussi traitée; mais, surtout, l'autorité de l'Eglise romaine -- „*caput et mater ecclesiarum*“ — y est exprimée en termes d'une rigueur absolue<sup>183</sup>. C'est donc un texte d'origine ou d'inspiration ultramon-

*genitus, (4) Qui post triumphum, (5) Per quem uita, (6) Qui post resurrectionem, (sabb.) Qui in unigeniti.*

<sup>178</sup> Ni les psaumes ni les répons ne sont indiqués.

<sup>179</sup> *Quoniam beneficia.*

<sup>180</sup> Il y a toutefois plusieurs différences pour cette messe. Angoulême (830 sqq.), de son côté, confond ses sources gélasienne et grégorienne. La messe du sacramentaire de Fulda 789—797 est un peu plus proche de celle de l'Arsenal, qui se termine en effet par le n° 797 de Fulda.

<sup>181</sup> Cf. Angoulême 867—872, 873—878.

<sup>182</sup> Cf. R t. II 27 sq. (art. VIII—IX) et 59.

<sup>183</sup> Par exemple: „ . . . *Nouit sane cuncta per mundum ecclesia quoniam ligata*



taine, et il n'est pas étonnant qu'on le rencontre dans un livre de la fin du IX<sup>e</sup> siècle; il représenterait assez bien la politique pontificale de Nicolas I<sup>er</sup>. J'en rapporterai seulement les premières et dernière phrases:

*Credo et confiteor dm patrem omnipotentem ingenitum cunctorum uisibilem et inuisibilem conditorem. Credo et confiteor dnm nrm I. X. filium dei uerum deum ex patre natum ante omnia saecula per quem creata sunt omnia caelestia et terrestria uisibilia et inuisibilia non factum aut adoptiuum sed ab ipso genitum nec solum genitum sed etiam unigenitum et unius cum eo substantiae — Hanc fidem in ecclesia a maioribus discens toto corde tota mente totis conaminibus tam interioris quam exterioris hominis iam me amplecti et uenerari profiteor et obseruare cum superno adiutorio desidero. Per I. X. dnm nrm.*

**XIII:** fol. 269<sup>r</sup>—273<sup>r</sup>. Messe pour les femmes stériles: „*Missa pro coniugibus sterilitate infecundis in procreatione prolis.*“

Ce morceau peut être regardé comme le prélude des bénédictions variées qui forment la section suivante; de plus, il fait pendant à la section finale qui donne la messe de mariage avec la bénédiction nuptiale.

1<sup>o</sup> La messe, chargée de formules, rappelle par sa composition plusieurs messes qu'on a déjà rencontrées dans le recueil (II 3<sup>o</sup> et VI 2<sup>o</sup>, 3<sup>o</sup>). On en retrouve presque tous les éléments dans la tradition gélasienne<sup>184</sup>. Les textes de celle-ci ont sans doute été rédigés en France au début du moyen âge; mais il n'importe pour le moment.

(1) Des quatre collectes, la première échappe à ma documentation (*O. s. d. mundi conditor — copulari meruerunt*); les trois autres correspondent aux collectes 7, 1 et 3 de la messe gélasienne.

(2) On a ensuite trois formules *Super oblata*. La première encore est sans analogue, à ma connaissance (*Suscipe dne — iocunditatis laetitia*); les deux autres sont les collectes 6 et 2 de la messe gélasienne.

(3) La longue préface (*Qui inuisibili potentia*) est rapportée dans le sacramentaire de Gellone<sup>185</sup>. Le *Hanc igitur* particulier a été édité d'après la messe gélasienne.

(4) Enfin, quatre formules pour la communion: la première est isolée (*Dne s. p. — capiant sempiternam*); les autres sont la „postcommunion“ gélasienne et les collectes 4 et 5 de la même messe.

2<sup>o</sup> Quatre groupes de lectures appropriées accompagnent cette messe: Is. LIV, 1 et Luc. I, 11; — Gen. XVII, 15 et Luc. I, 35; — Gen. XXV, 21 et Luc. XI, 9; Gen. XXX, 22 et Ioa. XV, 1<sup>186</sup>.

**XIV:** fol. 273<sup>v</sup>—277<sup>v</sup>. Bénédictions diverses: „*Orationes ad benedicendam aquam aspergendam in domo . . . Or. ad barbas tond.*“

*sententiis quorumlibet pontificum sedes beati Petri apostoli ius habeat resolui. Quam et uox Xpi et apostolica auctoritas et maiorum traditio et canonum fulcit promulgatio ut totam potius ecclesiam semper ipsam diudicet catenet aut resoluat. Inferior enim potius absolueri non potest sed potior inferiorem conuenienter absoluit. Proinde inferioris loci pontifices sciant nullatenus potius sibi sine prima sede posse resolueri.*“

<sup>184</sup> Gel. III LIV 725 sq. La même messe se présente, avec une préface, dans le sacramentaire de Gellone (fol. 223<sup>r</sup>). On la retrouve en partie dans celui de Fulda 2618 sqq.

<sup>185</sup> Voir ce texte dans le Fuldensis 2622.

<sup>186</sup> Les recueils de lectures employés par Tommasi et Vezzosi ni ceux qui ont été publiés ensuite n'indiquent rien, je crois, qu'on puisse rapprocher de ces péripécies spéciales.

Tous ces textes se retrouvent ça et là et tous sont publiés. Je distinguerai quatre groupes pour la commodité de l'analyse et me bornerai à donner les principales références.

1° Bénédiction et exorcismes de l'eau et du sel:

(1) Série de sept formules qui sont réunies, sous des titres identiques, dans le Supplément grégorien: CXXIV—CXX<sup>1</sup> 225—227.

(2) Série de cinq formules particulières contre la foudre; la tradition gélasienne les fournit toutes: Gel. III LXXVIII 741; XLVII<sup>1</sup>, XLVI<sup>2</sup> 717; LXXVII<sup>1</sup> 741; XLVII<sup>2</sup> 718<sup>187</sup>.

(3) Une „*benedictio salis ad pecora*“ (*Ds inuisibilis* . . .) dont la source ancienne fait défaut; mais elle est jointe aux précédentes formules dans le Fuldensis<sup>188</sup>.

2° „*Orationes ad clericum faciendum*“ (fol. 276<sup>r</sup>).

C'est le petit office du Supplément grégorien: LVII 182 sq.; on l'a dès lors, sans changement, dans un grand nombre de recueils<sup>189</sup>.

3° Bénédiction d'un puits, des raisins, des fruits nouveaux, du pain et bénédiction commune („*ad omnia quae uolueris*“) (fol. 276<sup>v</sup>).

Tout ce groupe est de même dans le Supplément et sans doute en provient<sup>190</sup>: CXXIII—CXXVII 228 sq.

4° Bénédiction pour la tonsure (fol. 277<sup>v</sup>).

Le premier et le dernier de ces quatre textes ont été fournis par le sacramentaire grégorien; les formules intermédiaires représentent un complément. Le sacramentaire de Fulda les offre de même, mais selon un arrangement de moins bonne tradition<sup>191</sup>.

(1) „*Or. ad [capillaturam]*“<sup>192</sup>: Greg. 265.

(2—3) „*Item alia ad tonsorandum*“ (*Dne I. X. qui es caput nostrum* . . .) et „*Or. post tonsionem*“ (*Benedic dne hunc famulum — in mandatis tuis persistat*). Ces deux oraisons sont rapprochées dans l'*Ordo* de Hittorp; Franz les signale seulement, sans autre explication, dans le rituel de Gundekar (Eichstätt XI<sup>e</sup> siècle)<sup>193</sup>. Elles remontent nécessairement à la période carolingienne, si même elles ne proviennent pas de quelque témoin de la révision gélasienne; ceci résulte de l'accord précis, sur ce point, du recueil de l'Arsenal et du sacramentaire de Fulda.

(4) „*Or. ad barbas tondendas*“: Greg. 266.

**XV: fol. 278<sup>r</sup>—279<sup>v</sup>. La Messe de mariage: „*Incipit actio nuptialis*“.** Le titre est celui de la tradition gélasienne<sup>194</sup>. Le sacramentaire gré-

<sup>187</sup> En d'autres termes, des messes gélasiennes contre la foudre (XLVI—XLVII) ont été démarquées et leurs oraisons rapprochées d'autres formules spéciales. On retrouve d'ailleurs cet ensemble dans le Fuldensis: 2024, 2026, 2020, 2025, 2023. Dans le Supplément, on a seulement la quatrième, à la suite du premier groupe: CXXI 227.

<sup>188</sup> Fuld. 2033. Elle figure aussi dans le sacramentaire de Bergame 1470. Voir en outre Franz op. I. I 171 (n° 6); mais le contexte est différent.

<sup>189</sup> Cf. Metzger op. I. 1—4.

<sup>190</sup> Seulement, les formules CXXVI et CXXVII sont interverties dans notre recueil.

<sup>191</sup> Les trois premières formules sont groupées sous un titre commun: „*Ad pueros tondendos*“ (2738—2740); la dernière est intitulée à part, comme dans notre recueil: „*Ad barbam tondendam*“ (2741).

<sup>192</sup> Le manuscrit a: *capillarum*.

<sup>193</sup> Op. I. II 251 (n° 4 et 5, d'après Hittorp 86).

<sup>194</sup> Gel. III LII 721.

gorien, au contraire, et les livres qui en dépendent intitulent normalement cette messe: „*Oratio ad sponsas benedicendas*“<sup>195</sup>, désignant ainsi la formule spéciale ou „bénédictio“ qui devait être prononcée à la fin du canon. Néanmoins, c'est bien la messe grégorienne que nous avons ici sans aucun changement, à part l'addition d'antiennes propres (*Deus patrum* . . .) et l'indication de deux lectures, à savoir Is. LXI, 10 et Ioa. III, 27<sup>196</sup>.

La dernière page du volume (278<sup>v</sup>) est aujourd'hui complètement illisible; on y voit seulement les traces d'un titre: „*Ad compl.*“. Elle offrait en effet la fin de la grande bénédiction (*Deus qui potestate uirtutis* . . .) qu'on commence de lire à la page précédente, puis la dernière oraison de la messe. Le cahier étant d'ailleurs complet, nous avons ainsi la preuve que le manuscrit se trouvait tel depuis longtemps, avant qu'il n'ait été relié de nouveau, apparemment au XVII<sup>e</sup> siècle.

Une étude de cette sorte, qui est avant tout documentaire et faite de détails, ne comporte pas, à proprement parler, de conclusion. Mais il peut être utile de rappeler le cas qu'il s'agissait de définir, la méthode employée et les principaux résultats de l'enquête.

J'ai tâché de faire connaître, le plus complètement et le plus nettement possible, un recueil important et complexe, souvent mentionné, parfois mal daté, trop strictement localisé, et qui représente les débuts de toute une catégorie de livres liturgiques, celle des pontificaux, issue du groupe des anciens sacramentaires. Je l'ai décrit longuement et j'ai mentionné, en les replaçant dans leur contexte authentique, les extraits qui en ont été publiés et qu'on aura ainsi l'occasion de relire. Pour mieux faire apprécier les cérémonies dont il est le témoin et les textes qu'il assemble, il m'a fallu citer nombre d'autres recueils plus ou moins traditionnels entre lesquels il s'insère, les uns plus anciens, les autres plus récents, les uns qui lui fournissent sa matière, les autres qui montrent les développements ultérieurs des mêmes sujets.

Si je ne me trompe, le manuscrit de l'Arsenal apparaît désormais dans sa réalité et à sa juste place.

Il a été rédigé, non pas au VIII<sup>e</sup> siècle, mais passé la réforme carolingienne, au terme d'un assez long progrès du culte chrétien. Son écriture indique approximativement l'an 900. Le rituel dont il est l'expression porte la même date générale. On n'a pas la preuve qu'il ait été fait pour l'Église de Poitiers. On n'y trouve rien, d'ailleurs, qui reflète les conditions d'une Église particulière. Il est vrai seule-

<sup>195</sup> Greg. 244. Le sacramentaire de Cambrai fait exception; il fait lire: „*Orationes ad sponsas uelandas*“. Je n'attacherais, pour ma part, aucune importance à cette anomalie, pas plus qu'aux autres singularités de cet étrange recueil dont on n'a pas encore expliqué la rédaction particulière d'une manière satisfaisante.

<sup>196</sup> On lit ensuite cette note: „*Require eas ambas inante*“; le copiste a commis là une confusion, me semble-t-il, supposant que ces lectures étaient comprises parmi celles de la section XIII.



ment de dire qu'il a été composé en France, dans quelque province du centre ou de l'ouest. Paris, Angers ou Bourges répondraient tout aussi bien, si non mieux que Poitiers, à la situation. Au surplus ce volume pourrait avoir été préparé et copié dans un monastère comme un travail délicat d'érudition, sans que sa destination finale ait été encore fixée.

Ce qu'il importe davantage de retenir, c'est son caractère de livre dérivé ou intermédiaire. Il découle presque entièrement de sources romaines et mêle leurs courants. Le sacramentaire grégorien, introduit par Charlemagne, y reparait; mais aussi, et plus encore, les formules des livres gélasien que Charlemagne et ses agents avaient eu le dessein d'écarter pour une part et, pour une autre part, de codifier dans le Supplément du sacramentaire grégorien. Ceci explique l'état des textes. Pour ce qui regarde les cérémonies, on s'aperçoit que la tendance originale, formée et réglée tout d'abord à Rome, est déjà considérablement modifiée. Le modèle est de beaucoup dépassé. On est désormais sur la voie qui conduira aux liturgies diocésaines des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, aux innombrables variétés du rit romain dans la chrétienté médiévale.

A cet égard, le recueil liturgique de l'Arsenal est un livre fort instructif et qui valait la peine d'être examiné. Il marque un moment précis et décisif de l'histoire du formulaire et du rituel. Il fait voir aussi que la classe des pontificaux, dont il est l'un des premiers exemplaires, n'est pas vraiment traditionnelle, comme on l'a parfois prétendu, mais une espèce secondaire, incertaine dès ses commencements et destinée à se différencier toujours davantage, jusque vers la fin du moyen âge<sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> En décrivant l'*ordo* pour la „pénitence spéciale“ (II 1°), j'ai omis d'indiquer qu'une rédaction analogue se trouvait dans le *De divinis officiis* du Ps. Alcuin c. XIII (P. L. 101, 1192—1199). Bien plus, ce chapitre comprend une instruction sur les huit vices (1192 d—1195 b), qui paraît être en relation avec celle du pontifical (ci-dessus 1° 3 a). Le compilateur du *De divinis officiis*, qui vivait sans doute au X<sup>e</sup> siècle, a donc eu entre les mains un *ordo* pour le *Caput ieiunii*, semblable à ceux des deux missels de Tours employés par Martène, du sacramentaire de Fulda et du „pontifical de Poitiers“.

# Ein Stück rheinischer Liturgiegeschichte.

Von Franz Rödel (München).

Das geschichtliche Werden des heiligen Kultdomes katholischer Liturgie beschäftigt in unsern Tagen mehr denn je die Geister. Die verborgenen und vergrabenen Schätze liturgischer Vergangenheit zu heben, zutage zu fördern, was in verstaubten Handschriften der Fleiß vergangener Jahrhunderte niedergelegt, ist eine der vordringlichsten Aufgaben liturgischer Forschung. Ein solcher Streifzug ließ mich in der Staatsbibliothek München auf den Clm 10 075 stoßen, dessen summarischer Betrachtung ich die Überschrift gebe: Ein Stück rheinischer Liturgiegeschichte.

Der Kodex bietet rein äußerlich nichts für eine Angabe des Ortes, weil jegliches Titelblatt fehlt. Selbige muß erst aus den historischen Notizen, an denen das Kalendarium sehr reich ist, ersehen werden. Wenn im Monat Mai am Tag der hl. Walburga (1. Mai) die Bemerkung steht: *Notandum, quod feria tertia post Walburgis virginis festum, si dies festiva non fuerit, alioque proxima die non festiva, erit anniversarium Adolphi dni Kuggelkyns, quod ob memoriam sui natę uxoris eius et puerorum per sex presbyteros singulis annis sex missas ipsos in memoriarum faciendos, videlicet per plebanum in ratingen, hombergh, lintorp, rade*, oder wenn z. B. im Monat Dezember die Aufzeichnung sich findet: *proxima feria quinta post lucię erit anniversarium dnī brunonis quondam pastoris in ratingen* — und diese Angaben könnten beliebig vermehrt werden —, so ergibt sich daraus a priori, daß eben Ratingen (Kr. Düsseldorf) der Gebrauchsort dieses Kodex war. Schwieriger gestaltet sich die andere Frage nach der Entstehungszeit. Eigentlich wäre es ja ein leichtes, eine bestimmte Jahrzahl festzulegen, da Clm 10 075 bereits zur Forschung benutzt wurde. Mone<sup>1</sup> läßt ihn aus dem 14. Jh. stammen. Mehr als vier Jahrzehnte später befaßte sich Bernoulli<sup>2</sup> mit dieser Hs. und gibt als Abfassungszeit die Wende des 13./14. Jh. an. Ich glaube jedoch, daß beide den Fixierungspunkt etwas zu weit hinausgerückt haben. Zu dieser Annahme berechtigt in erster Linie die Notenschrift der Gesangsteile, die die Züge des 12. und 13. Jh. aufweist. Es sind eben noch die in jener Zeit gebräuch-

<sup>1</sup> *Lateinische Hymnen des Mittelalters* 3 Bde (1853/55). In Bd. 2 S. 37, 64, 75, 303 u. Bd. 3 S. 321 führt er Hymnen aus Clm 10 075 an.

<sup>2</sup> *Die Choralnotenschrift bei Hymnen u. Sequenzen* (1898) S. 153, Anm. 5, u. Faksimile, Tafel I.

lichen Neumen auf guidonischem Liniensystem, während das 14. Jh. hierin einen Wechsel schuf durch die allgemeine Einführung der Frankonischen Noten in den liturgischen Gesangbüchern<sup>3</sup>. Infolgedessen gehört der Kodex dem 13. Jh. und zwar dessen Ende an. Noch eine andere Seite vermag Licht auf die Entstehungszeit zu werfen, wenn man das Kalendär näher ins Auge faßt. In dessen Heiligenverzeichnis begegnen uns am 25. Mai *translatio sc. Francisci conf.*, am 5. Aug. Dominicus, am 12. Aug. Clara, am 20. Aug. Bernardus, am 19. Nov. Elizabeth, alles Heilige, die im 12. und 13. Jh. kanonisiert wurden. Wäre Mones Annahme gerechtfertigt, dann müßte für den 25. Aug. Ludwig angegeben sein, der bereits 1297 heiliggesprochen wurde; und der gleiche Grund ließe sein Fehlen im Kalendär nicht zu, wenn die Hs. direkt an die Wende des 13./14. Jh. zu stehen käme, weil Ludwig ja vor dieser eigentlichen Wende die Ehre der Altäre erhielt. Diese Feststellungen führen zu dem Schluß, daß Clm 10 075 weder im 14. Jh. noch auf der eigentlichen Wende des 13./14. Jh. geschrieben sein kann, sondern daß seine Abfassungszeit gegen Ende des 13. Jh. anzusetzen ist.

Clm 10 075 ist ein *Missale plenum* mit vollständiger Notation der Gesangsteile, allerdings ein *Missale mancum*, weil wohl im Laufe der Zeit mehrere Teile davon verloren gingen, so sehr vieles vom *Ordinarium Missae* wie auch einige Stücke vom *Proprium de tempore*. Fol. 1—6 enthält das Kalendarium, dessen Heiligenfeste meistens von erster Hand stammen. Wir finden noch die fixen Kalenderdaten wie 27. März *Resurrectio dni.*, 5. Mai *Ascensio*, 15. Mai *primum Pentecosten*. Das Kalendarium selbst wird charakterisiert einerseits durch fränkischen Einfluß; denn sein Heiligenverzeichnis weist sehr viele fränkische Heilige auf wie Sulpicius (17. Januar), Amandus und Vedastus (6. Febr.), Mamertus (11. Mai) u. a. m. Andererseits trägt es kölnisches Gepräge, da es fast sämtliche damals hl. Bischöfe Kölns wie Heribertus (16. März), Maternus (13. Sept.), Cunibertus (12. Nov.) u. a. wie auch die kölnischen Lokalheiligen Brictius, die beiden Ewalde, Gereon usf. aufführt. Weiterhin kann auch eine Orientierung nach dem Calendar. Rom. festgestellt werden durch die Aufnahme vieler römischer Heiligenfeste. Die Tatsache, daß sich zwei Feste von Petri Stuhlfeier vorfinden, bestätigt die Anlehnung an das ältere kölnische Kalendär, während das des 14. Jh. nur ein Fest Petri Stuhlfeier hat<sup>4</sup>. Das *Proprium de tem-*

<sup>3</sup> Vgl. Krieger, *Musica Ecclesiastica Catholica* (1872) S. 99; Wagner, *Einführung in die Gregor. Melodien* 2. Bd. (1912) S. 300 ff.; Wolf, *Handbuch der Notationskunde I* (1913) S. 250 ff. Siehe auch Johnner, *Der Gregorianische Choral* (1924), namentlich die Neumentafeln auf S. 35, 36, 38.

<sup>4</sup> Vgl. Kellner, *Heortologie* (1911<sup>3</sup>) 230. Clm 10 075 hat auch das *fest. sce. Catharinae* im Texte selbst. Es wird also nicht bloß das Missale von Trani (Ebner, *Iter Italicum* 244), sondern auch das von Ratingen dem Ende des 13. Jh. entstammen, weil Katharina erst im 14. Jh. in die lateinische Liturgie Aufnahme fand (Kellner 239).



pore beginnt mit *dominicà II Adventus*, zählt 5 Sonntage n. Epiph. und 25 Sonntage n. Pfingsten. Das *Proprium Sanctorum* trägt die Aufschrift *Incipit de Sanctis*. Dem *Commune Sanctorum* und den Votivmessen sowie den Messen bei bestimmten Anlässen schließen sich dann Formulare für verschiedene Exorzismen und Benediktionen an, und an dieser Stelle hat man dann die einzelnen Messen *pro defunctis* beigefügt. Als Abschluß reiht sich dann die Notation von Gesangstexten aus dem *Commune Sanctorum* an, die letzten 22 Folien bringen Sequenzen und Hymnen unter der Generalüberschrift *Incipiunt Sequentie*. Es bliebe noch einiges zu sagen über liturgische Gebete, Segnungen und besondere Anlässe, die in ihrem Inhalt und Aufbau wesentlich von der heutigen römischen Liturgie abweichen. Das Wenige, was noch von dem *Canon minor* erhalten ist, trägt ganz den mittelalterlichen Charakter und bildet eine Parallele zu den von andern liturgischen Forschern und Hss. überlieferten Gebeten des kleinen Canon. Die noch erhaltenen Opferungsgebete lauten<sup>5</sup>: *Immolo deo sacrificium laudis et reddam altissimo vota mea. Quid retribuam domino pro omnibus, quae retribuit mihi? Calicem...*

*Tenens calicem in manu dicat:*

*In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur, domine, a te et sic fiat sacrificium nostrum, ut a te suscipiatur hodie et placeat tibi, domine deus.*

*Deinde ponit calicem:*

*Acceptum sit omnipotenti deo sacrificium istud altari suo superpositum.*

*Fiat crux super calicem, hostiam et patenam:*

*Veni, sanctificator omnipotens aeternae deus, sanctifica hoc sacrificium tuo nomini praeparatum.*

*Inclinans se dicat:*

*Suscipe, sancta trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus in memoriam passionis, resurrectionis et ascensionis domini nostri Iesu Christi et in honorem beatissimae dei genitricis Mariae et omnium sanctorum tuorum, qui tibi placuerint ab initio mundi et quorum hodie festivitas celebratur et quorum nomina vel reliquiae hic habentur, ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem et illi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam agimus in terris.*

*Vertens se ad populum dicat:*

*Orate pro me peccatore, fratres et sorores, ut meum pariter et vestrum sacrificium fiat acceptabile in conspectu domini.*

*Astantes respondeant:*

*Orent pro te omnes sancti et electi dei<sup>6</sup>.*

<sup>5</sup> Thalhofer-Eisenhofer, *Liturgik* II 126 A. 5 hat Gebete des *canon minor* eines Missal. Wirzburgens. von 1493, die ähnlichen Inhalt haben.

<sup>6</sup> Muratori, *Liturgia Romana Vetus* (Venetiis 1748) tom. I p. 86 ff. Das hier angeführte Gebet aus dem Codex Mutinens. deckt sich mit obigem fast vollständig, nur ist die Antwort der Umstehenden viel länger, während Clm 10 075 nur einen Teil des ersten Satzes bringt aus dem von Muratori zitierten Kodex.

Die Erteilung des Friedenskusses geschieht in der in jener Zeit üblichen Form, was aus einem Vergleich mit Muratori<sup>7</sup> oder Binterim<sup>8</sup> ersehen werden kann.

Clm. 10075:	Muratori:	Binterim:
Pax Chr. et eccl. habundet i. cordibus nostris.	Habete vinculum caritatis et pacis ut apti sitis sacrosanctis mysteriis.	Pax Chr. maneat semper in cordibus nostris. Amen.
Pax † tecum et c. sp. t. Habete vinculum pacis et unitatis, ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Christi.	Pax Chr. et eccl. abundet in cordibus nostris. Amen.	Pax tecum. Et c. sp. t.

Es folgt, wie in allen handschriftlichen Missalien des 13./14. Jh. nach der *Oratio ad pacem* nur eine, nämlich *Domine I. Chr., fili dei vivi* etc. Die dritte ist in unserem Kodex von jüngerer Hand am untern Rand des gleichen Folio nachgetragen. Bei der Sumption des hl. Leibes: *Dum sumit corpus dni: Corpus dni nri I. Chr. conservet corpus meum ab omni periculo et perducatur animam meam in vitam aeternam. Amen.* — Bei der Sumption des hl. Blutes: *Dum sumit sacrum sanguinem: Sanguis dni nri I. Chr. conservet corpus meum et animam meam in vitam aeternam. Amen. Post sumptionem: Corpus tuum, domine, quod ego peccator indignus accepi et calicem, quem ego indignus potavi, adhaereat visceribus meis et praesta, ut ibi nulla peccati maneat macula, ubi tua sacrosancta intraverint sacramenta*<sup>9</sup>. Am Schluß der hl. Messe findet sich nach dem *Placeat tibi sancta trinitas* die Segensformel: *Meritis et intercessionibus istorum et omnium sanctorum suorum misereatur nostri omnipotens deus. Amen*<sup>10</sup>.

Auch sonst stößt man auf Differenzen vom heutigen Missale Romanum. Betrachten wir zunächst die *Benedictio candelarum* am 2. Februar. Ihr Aufbau ist folgender:

Oratio I	Clm 10075	=	Oratio III	MR
Oratio II	Clm 10075	=	Oratio V	MR
Praefatio	Clm 10075 <sup>11</sup>	=	Oratio IV	MR
Oratio III	Clm 10075	=	Oratio I	MR

Die nächste Oration findet sich nicht im Missale Romanum. Ihr Wortlaut sei hier angeführt: *Benedico te, cera, in nomine dei patris omnipotentis et filii eius unigeniti et spiritus sancti paracliti, ut sis ubique diaboli effugatio atque omnium contubernium suorum exterminatio adiuvante eadem sancta et individua trinitate, quae in unitatis essentia vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.*

<sup>7</sup> Ebda. 86 ff.

<sup>8</sup> *Denkwürdigkeiten* (Mainz 1828) Bd. 4<sub>3</sub> S. 484.

<sup>9</sup> Muratori a. a. O. p. 94 Anm. i schreibt von dieser Oration, daß sie bereits im 10. Jh. im *Missal. Goth.* und zwar in *missa dominicali* im Gebrauch war.

<sup>10</sup> Die bei Muratori a. a. O. angeführte Segensformel hat noch *intercessione beatissimae Mariae semper virginis*.

<sup>11</sup> Die Präfation kam in der heutigen Liturgie in Wegfall und wurde umgeändert zur einfachen Oratio IV MR.

Es folgen nun *Lumen ad revel. gentium*, Cant. *Nunc dimittis* und Collecta, die gleich ist der *Orat. ant. proc.* MR. Hieran schließen sich die Antiphonen *Ave gratia*, *Adorna thalamum*, *Responsum* und als letzte *Hodie beata virgo Maria puerum Iesum praesentavit in templum et Simeon impletus spiritu sancto accepit eum in ulnas suas et benedixit deum et dixit: Nunc dimittis*. Die nächste liturgisch wichtige Benediktion in *capite ieiunii*, unserer *Feria quarta Cinerum*, bringt ebenfalls einzelne Verschiebungen. Die Aschenweihe nimmt sofort ihren Anfang mit einer Oration. Diese

Oratio I Clm 10075 = Oratio I MR

Oratio II Clm 10075 = Oratio III MR

Oratio III Clm 10075 = Oratio II MR

Die Segnung der Asche lautet: *Benedic, quaesumus domine, creaturam istam cineris, quam tu fieri iussisti, ut sit remedium animarum, qui hanc ad humiliandum semetipsos super capita ponunt; concede, ut sint nomini tuo dicati et a molestia peccatorum liberati per Chr...*

Während der Austeilung der Asche werden die Antiph. *Exaudi nos*<sup>12</sup>, Ps. *Salvum me fac* und Antiph. *Immutemur* gesungen, worauf die *Oratio post impositionem cineris* gebetet wird, die vollkommen mit der des heutigen MR übereinstimmt. Die Liturgie der Palmweihe Clm 10 075 ergibt folgendes. Die Antiph. *Hosanna* fehlt.

Oratio I Clm 10075 = Oratio I MR

Lectio Clm 10075 = Lectio MR

Dann kommt wie im MR das Resp. *Collegerunt*.

Evang. Clm 10075 = Evang. MR

Oratio III Clm 10075 = Oratio 2 bei Franz<sup>13</sup> (S. 490)

Exorcismus Clm 10075 = Exorcismus bei Franz (ebd.)

Oratio IV Clm 10075 = Oratio 11 bei Franz (S. 493)

Oratio V Clm 10075 = Oratio IV MR mit einigen Änderungen

Oratio VI Clm 10075 = Oratio ad bened. ram. b. Franz (S. 484)

Praefatio<sup>14</sup> Clm 10075 = Praefatio b. Franz (S. 494)

Oratio VII Clm 10075 = Oratio VIII MR

Oratio VIII Clm 10075 = Oratio 16 b. Franz (S. 486)

An die Antiph. *Cum appropinquaret, Alii sex dies, Cum audissel* und den Hymnus *Gloria laus* reiht sich die Schlußoration *post proc.*, die nämliche, die Franz unter Nr. 19. (S. 498) anführt. Während die Liturgie der Fer. V in *coena domini* mit der des MR übereinstimmt,

<sup>12</sup> Mit dieser Antiph. nimmt die *benedictio cineris* des MR ihren Anfang.

<sup>13</sup> Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* (1909).

<sup>14</sup> Vgl. diese Präfation mit dem Praeconium paschale. Es ist ein gewisser Parallelismus vorhanden:

Praef. Palm.  
Haec est inditio  
Haec est gratia  
Haec est inditio  
Haec est plantatio

Praecon. pasch.  
Haec sunt festa paschalia  
Haec nox est  
Haec igitur nox est



weist die Karfreitagsliturgie manche Besonderheiten auf. Der Lese- und Gebetsgottesdienst ist genau wie heute. Doch nach den Fürbitten setzt die Änderung ein. Auf die *Preces* folgen sofort die *Improperien*, von denen *Popule meus*, *Quia eduxi te per desertum* und *Quid ultra debui* mit *Agios o theos* gesungen werden. An dieser Stelle ist in unserm Kodex die *Adoratio crucis* mit dem *Ecce lignum* eingeschoben, worauf der Gesang der Vers. *Beati immaculati in via*, die Antiph. *Crucem tuam adoramus*, der Vers. *Deus misereatur*, das Resp. *Crux fidelis* mit den Vers. *De parentis*, *Hoc opus*, *Quando venit*, *Gloria et honor* folgt. An Stelle des Hymnus *Vexilla regis* hat Clm 10 075 einen andern Text, nämlich: *Dum fabricator mundi mortis supplicium pateretur, in cruce clamans voce magna tradidit spiritum et ecce velum templi divisum est, monumenta aperta sunt, terrae motus enim factus est magnus, quia mortem filii dei clamabat mundus se sustinere non posse. Aperto ergo lancea militis latere crucifixi domini exivit sanguis et aqua in redemptionem salutis nostrae. O admirabile pretium, cuius pondere captivitas redempta est mundi, tartarea confracta sunt claustra inferni, aperta est nobis ianua regni.* Die *Missa praesanctificationum* nimmt ihren Anfang nach der *Oratio*: *Domine Iesu Christe, qui manus tuas hodierna die pro nostra salute extendisti in cruce et tuo sancto sanguine redemisti mundum: da mihi virtutem, patientiam, abstinentiam, lumen et intellectum et scientiam veram et bonam perseverantiam usque in finem vitae. Amen;* denn es heißt darnach: *Salutata cruce ponatur corpus domini super altare cum vino non consecrato et dicat presbyter. Hoc corpus in spiritu humilitatis.* Über diesen letzten Worten stehen Neumen, so daß sie vom Priester gesungen wurden. *Deinde faciat confessionem: Introibo ad altare dei; Confiteor domino deo. Qua finita dicat: Oremus salutare... Pater noster... Libera nos... Tunc ponatur corpus domini cum silentio in calicem et communicent<sup>15</sup> omnes, qui volunt. Dicatque presbyter sumentibus: In nomine patris et filii et spiritus sancti. Pax tibi. R. Et cum spiritu tuo cum silentio sine osculo. Post communionem: Respice domine quaesumus super hanc familiam tuam, pro qua dominus noster Iesus Christus non dubitavit manibus tradi nocentium et crucis subire tormentum. Qui tecum...*

*Ad recondendam crucem<sup>16</sup> canitur: R. Ecce quomodo moritur iustus. R. Sicut ovis. R. Sepulto domino.* Hiermit schließt die Liturgie des Karfreitags. Die Formeln der *Benedictio ignis in Vigilia paschae* sind, abgesehen von einigen textlichen Abweichungen, die des MR, wenn auch ihre Zahl nicht vier, sondern bloß zwei sind, nämlich

Oratio I Clm 10075 = Oratio II MR

Oratio II Clm 10075 = Oratio III MR

<sup>15</sup> Martène, *De antiquis eccl. ritibus* zählt lib. 4 cap. 23 Nr. 25 p. 130 unter den Tagen, an denen alle kommunizieren müssen, auch den Karfreitag auf. — Ebenso sagt Thalhofer-Eisenhofer, *Liturgik* I 635, daß in deutschen Kirchen das Volk noch bis ins 15. Jh. am Karfreitag kommunizierte.

<sup>16</sup> Thalhofer-Eisenhofer beschreibt a. a. O. I 636 den Ritus der Grablegung aus dem 14. Jh. in fast gleicher Reihenfolge. Siehe auch Kieffer, *Rubrizistik* (1915<sup>3</sup>) 288 die Zeremonie der Grablegung nach dem *Rituale Trevirense*.

An die Feuerweihe schließt sich beim Einzug in die Kirche der Gesang des Hymnus<sup>17</sup> an: *Inventor rutili dux bone luminis, qui certis vicibus tempora dividis, merso sole chaos ingruit horridum, lucem redde tuis, Christe, fidelibus. Inventor. Quamvis innumero sidere regiam lunarique polum lampade pinxeris incussu filias lumina nos tamen nostras saxigeno semineque vere. Inventor. Se nesciret homo spem sibi luminis in Christi solido corpore conditam, qui dici stabilem se voluit petram nostris igniculis unde genus venit. Inventor.* In den Prophetienlesungen tritt folgender Aufbau zutage.

Prophet. I Clm 10075 = Prophet. I MR

Prophet. II Clm 10075 = Prophet. IV MR

Darnach Tractus *Cantemus Domino*.

Prophet. III Clm 10075 = Prophet. VIII MR

Tractus *Vinea facta est*.

Prophet. IV Clm 10075 = Prophet. V MR

Tract. *Attende, coelum, et loquar* (MR post Proph. XI)

Die Orationen nach den Prophetien sind also verteilt:

Oratio I Clm 10075 = Oratio I MR

Oratio II Clm 10075 = Orat. p. Proph. IV MR

Oratio III Clm 10075 = Orat. p. Proph. VII MR

Oratio IV Clm 10075 = Orat. p. Proph. VI MR

Nach dem Tractus *Sicut cervus desiderat* folgte die Oration: *Concede quaesumus omnipotens deus ut qui festa paschalia agimus coelestibus desideriis accensi fontem vitae sitiamus. per.* Die Osteroktav hat die für das Mittelalter typische Feierlichkeit. Nach Clm 10075 fand während der ganzen Oktav eine zweifache Vesper<sup>18</sup> statt, worauf die Gebete *Ad vespas* und *Ad fontem* schließen lassen, während die *Ad Sanctum Andream* übliche fehlt. Es sind fast durchweg die gleichen Gebete, wie sie bereits das Gelasianum<sup>19</sup> aufweist, ausgenommen Fer. V p. Pasch., wo *ad fontem* folgende Oration steht: *Deus qui conspicias familiam tuam omni humana virtute destituere, paschali interveniente festivitate tui eam brachii protectione custodi. per.* Von Interesse wäre noch die *Letaniu super fontem in Vigilia Pentec.* Sie hat folgenden Wortlaut:

*Rex sanctorum angelorum totum mundum adiuva. Ora primum tu pro nobis virgo mater germinis et ministri patris summi ordines angelici. Rex sanctorum.*

<sup>17</sup> Martène l. c. I, 4 c. 24 führt einen ähnlichen Ritus des mozarabischen Missale an, wo nach der Feuerweihe ebenfalls ein Hymnus (*Lumen verum inluminans*) beim Einzug in die Kirche gesungen ward. Der Hymnus des Prudentius ist hier mit den Fehlern des Kodex abgedruckt.

<sup>18</sup> Thalhoffer-Eisenhofer a. a. O. I 657 beschreibt den mittelalterlichen Brauch, während der Osteroktav eine dreifache Vesper zu halten, der sich in Köln und Trier bis ins 19. Jh. erhalten hat. Vgl. auch Mabillon a. a. O. 254 u. 372, wo von einer *Missa Matutinalis per totum Pascha pro parvulis qui renati sunt* die Rede ist.

<sup>19</sup> Mohlberg, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum* (Liturgiegesch Quellen 1/2 [1918]) 91 ff.

*Supplicate Christo regi coetus apostolici supplicetque permagnorum sanguis fusus martyrum. Rex sanct.*

*Implorate confessores consoneque virgines quo donetur magnae nobis tempus indulgentiae. Rex.*

*Omnes sancti atque iusti nos precamur cernui, ut purgetur crimen omne vestro sub oramine. Rex.*

*Hujus Christe rector alme plebis vota suscipe, qui plasmasti protoplastum et genus gigantium. Rex.*

*Mitte sanctum nunc amborum spiritum paraclitum in hanc plebem, quam recentem fons baptismi parturit. Rex.*

*Fac interna fontis hujus sacratum mysterium, qui profluit cum cruore sacro Christi corpore. Rex.*

*Ut laetetur mater sancta tota nunc ecclesia ex provectu renascentis tantae multitudinis. Rex.*

*Praesta patris atque nati compar sancte spiritus, ut te solum semper omni diligamus tempore. Rex sanctorum.*

Vorstehender Überblick dürfte den Nachweis gebracht haben, wie viele liturgische Schätze in unseren Bibliotheken verborgen liegen, welchen Reichtum und welche Mannigfaltigkeit die Liturgie früherer Jahrhunderte in sich schloß. Ich hoffe in einem größeren Werk Ergebnisse der Durchforschung handschriftlicher Missalien bieten zu können.

---



# Die Missa Sicca.

Von Johannes Pinsk (Breslau).

## I.

Die mittelalterlichen und neueren Liturgiker verstehen unter der *missa sicca* die Rezitation eines Meßformulars ohne Kanon und ohne Opferung, Wandlung und Kommunion. Im allgemeinen dürfte diese Auffassung zutreffen; indessen ist nicht zu übersehen, daß in der sog. *missa navalis* — ein Terminus, der dasselbe wie *m. s.* bedeutet — auch die Kommunion gespendet wurde, und Martène zitiert einen Krankenkommunionritus ausdrücklich als *m. s.*<sup>1</sup>. Wenn so die übliche Definition einer gewissen Erweiterung bedarf, so wird man sich andererseits hüten müssen, jede mehr oder weniger umfangreiche Zusammenstellung von Texten eines Meßformulars schon als *m. s.* zu bezeichnen. Man hat das allerdings vielfach getan, und so wurden und werden Gottesdienstformen als *m. s.* angeführt, die mit ihr nur die Rezitierung von Meßgebeten gemeinsam haben, sonst aber nach Ursprung und Bedeutung grundverschieden sind. Das geht nicht an. Man wird vielmehr auf Grund gesicherten Quellenmaterials den besonderen Charakter der mittelalterlichen *m. s.* und den Gang ihrer Entwicklung feststellen müssen und nur die Riten als *m. s.* bezeichnen dürfen, die in dieser Entwicklungslinie liegen.

An Versuchen, die Entstehung der *m. s.* zu erklären, hat es nicht gefehlt. Eine Reihe von Liturgikern verweisen auf frühchristliche liturgische Feiern. Gilb. Genebrard hält sie für eine Nachbildung der Katechumenenmesse<sup>2</sup>; Edm. Martène<sup>3</sup> und O. Link<sup>4</sup> sehen sie im can. 29 des III. Konzils von Karthago (397)<sup>5</sup> erwähnt; Joh. Steph. Durantus<sup>6</sup>, Martène<sup>3</sup> und Raible<sup>7</sup> zitieren für ihren altchristlichen Gebrauch eine

<sup>1</sup> Näheres s. u. S. 98.

<sup>2</sup> *Traicté de la liturgie* (Paris 1602) 195 v: „a l'imitation de cet office Apostolique approprié aux Catechisez autrement Catechumins l'Eglise en a dressé un lequel elle nomme Messe seiche.“

<sup>3</sup> *De ant. eccles. rit.* (Venetiis 1788) I 100.

<sup>4</sup> *Meßstipendien* (1901) 138.

<sup>5</sup> Nicol. Coleti, *Sacrosancta Concilia* (22 Tomi. Venetiis 1728—38) II 1403: *Ut sacramenta altaris non nisi a ieiunis hominibus celebrentur. Nam si aliquorum promeridiano tempore defunctorum sive episcoporum seu clericorum sive ceterorum commendatio facienda est, solis orationibus fiat, si illi qui faciunt iam pransi inveniantur.* Die Interpunktion ist hier wie im folgenden modernisiert.

<sup>6</sup> *De rit. eccl. catholic. libri tres* (Lugduni 1606) I. II cap. IV nr. 8 (225).

<sup>7</sup> *Über Ursprung, Alter und Entwicklung der Missa praesantificatorum*; im *Katholik*, 81. Jahrg. (1901) II 150; cfr. auch 148.

Stelle aus der Kirchengeschichte des Sokrates, wo von einem Lesegottesdienst ohne Eucharistiefeier die Rede ist<sup>8</sup>. Andreas Croquetius hält den von Pseudodionysius im 7. Kapitel seiner *Hierarchia ecclesiastica* beschriebenen Begräbnisritus für eine *m. s.*<sup>9</sup>, während Matth. Galenus sie für eine bewußte Nachbildung der *missa praesantificatorum* ansieht<sup>10</sup>.

Einer kritischen Prüfung halten diese Auffassungen nicht stand. Von den angeführten Zeremonien führt keine Entwicklung zur *m. s.*; schon Guil. Estius<sup>11</sup>, Christ. Lupus<sup>12</sup>, J. A. Schmidt<sup>13</sup> haben darauf hingewiesen, daß diese Feiern bei aller äußeren Ähnlichkeit mit der *m. s.* doch etwas ganz anderes sind und bedeuten. Auch A. Franz hat diese Erklärungsversuche abgelehnt<sup>14</sup>. Allerdings befriedigen die eigenen Ansichten, die die genannten Kritiker über die Entstehung der *m. s.* vortragen, ebensowenig. Estius<sup>15</sup> und im Anschluß an ihn Laurentius Landtmeter<sup>16</sup> lassen sie kurz vor Guido von Montrocher, etwa um 1300, entstanden sein; beide übersehen dabei, daß schon Beleth und Petrus Cantor sie etwa hundert Jahre früher erwähnen. J. A. Schmidt leitet sie von den *missae solitariae* ab und setzt ihren Ursprung etwa ins 8. Jh.<sup>17</sup>. Franz ist zwar der Ansicht, es ließe sich nicht feststellen, wann und wo sie entstanden und in fast allgemeinen Gebrauch gekommen sei, meint aber doch, daß vielleicht ein von der 12. Synode von Toledo (681) gerügter Mißbrauch ihren Ursprung veranlaßt habe<sup>18</sup>. Auch diese beiden Auffassungen erscheinen als willkürliche, auf bloße äußere Ähn-

<sup>8</sup> V 22 (MPG. 67, 636): Ἀϋθις δὲ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ τετραδί καὶ τῇ λεγομένῃ παρασκευῇ Γραφαὶ τε ἀναγιγνώσκονται καὶ οἱ διδάσκαλοι ταύτας ἐρμηνεύουσι, πάντα τε τὰ συνάξεως γίνεται δίχα τῆς τῶν μυστηρίων τελετῆς· καὶ τοῦτο ἐστὶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἔθος ἀρχαῖον.

<sup>9</sup> *Catecheses christianae* (Lugduni 1606) cat. 139 (441).

<sup>10</sup> *De sacros. missae sacrif. commentarius* (Antwerpen 1574) cap. IX (129).

<sup>11</sup> *Oratio theologica* XIII. Opera omnia (Venetiis 1759. 3 Tomi) III p. XXXV.

<sup>12</sup> *Synodorum Generalium ac Provincialium Decreta et Canones* (12 Tomi. Venetiis 1724 ss.) III 103.

<sup>13</sup> *Exercitationum Historico-theologicarum Triga* (Jenae 1692) 30 s. — Schmidt deutet hier die Ansicht von M. Chemnitz in dem oben angegebenen Sinne; indessen scheint Ch. doch in dem von Sokrates beschriebenen Gottesdienst eine eigentliche *m. s.* gesehen zu haben. Vgl. M. Chemnitz, *Examen Decretorum Concilii Tridentini* (Frankf. a. M. 1576) II 878.

<sup>14</sup> *Die Messe im deutschen Mittelalter* (1902) 79.

<sup>15</sup> Op. cit. XXXIV.

<sup>16</sup> *De Vetere Clerico, Monacho, Clerico-Monacho libri tres* (Antwerpen 1635) I. II c. 84 (228).

<sup>17</sup> Op. cit. 317. — Schmidt bringt die Entstehung der *m. s.* in Verbindung mit den Messen ohne Kommunion, von denen in den Capitularien Karls d. Gr. gelegentlich die Rede ist; cfr. *Cap. eccles.* von 789 (MPL 97, 154); auf das Unrichtige dieser Auffassung hat Franz op. cit. 77 Anm. 6 hingewiesen.

<sup>18</sup> Es handelte sich darum, daß Priester, die mehrmals zelebrierten, nur in der letzten Messe kommunizierten. Das Verbot dieser Unsitte wurde auf der 13. Synode von Toledo (683) nr. IX wiederholt (Coleti VII 1438 u. 1473). Franz meint, man hätte in solchen Messen dann auch bald die Wandlung und Opferung unterlassen (loc. cit.).

lichkeit gestützte Konstruktionen, für die positive Gründe nicht angeführt werden können. Gegen die Hypothese von Franz spricht außerdem die Tatsache, daß Guido von Montrocher die *m. s.* als eine bis zu seiner Zeit in Spanien unbekannte Feier beschreibt<sup>10</sup>. F. A. Zaccaria erinnert an die alte Gewohnheit, daß die Seereisenden zum Trost in den großen Gefahren die Eucharistie mitnahmen. Wenn man dann kommunizierte, habe man das in Form einer *m. s.* getan<sup>20</sup>. Diese Annahme hat viel für sich, besonders wenn man die spezielle Form der *missa navalis* berücksichtigt; indessen bleibt die Entwicklung zur allgemeinen Form der *m. s.*, wie sie Durandus beschreibt, unerklärt<sup>21</sup>. Kardinal Bona hat auf die Anknüpfung der *m. s.* an eine bestimmte Form der älteren Liturgie verzichtet; er läßt sie entstehen „ab indiscreta et privata quorundam devotione, cui nimium indulgentes fuerunt sacerdotes“<sup>22</sup>.

Gegenüber solchen willkürlichen Hypothesen wird es nötig sein, wenn man zu einem wirklich begründeten Ergebnis kommen will, die ersten sicheren Zeugnisse für die *m. s.* einer genauen Prüfung zu unterziehen. Sie finden sich bei Joh. Beleth († nach 1165) und Petrus Cantor († 1197). Beide — das ist sehr zu beachten! — erwähnen die *m. s.* im Zusammenhang mit der mehrmaligen Zelebration an einem Tage. Beleth schreibt: . . . *neminem debere uno eodemque die duas celebrare missas cum uno sacrificio* (i. e. *missa bifaciata*) *vel cum duobus* (i. e. die übliche Bination), *sed unam cum sacrificio et aliam siccam*<sup>23</sup>. Hieraus ergibt sich, daß die *m. s.* Ersatz für eine zweite Messe war. Genauer läßt sich aus dem folgenden Text des Petrus Cantor ersehen: *Omnino autem inhibitum fuit, ne aliqua necessitate urgente ita bifaciarentur missae, sed deposita casula post hostiam missam introitus missae catechumenorum inchoaretur, unus et alius pro libito sacerdotis*<sup>24</sup>. Die Stelle beweist, daß nach Petrus die *m. s.* im Anschluß an die eucharistische Messe gestattet war. Man kann ihn also nicht, wie das vielfach geschehen ist, als Gegner der *m. s.* bezeichnen, auch nicht mit Berufung auf folgende Sätze: *Missa sicca, quae est sine gratia et humore*

<sup>10</sup> In seinem *Manipulus curatorum*, der 1333 erschien, knüpft er an die Entscheidung einer Binationsfrage folgende Bemerkung: *Salvo tamen meliori iudicio magis approbo circa ista consuetudinem quae observatur in aliquibus ecclesiis Gallicanis: quando scilicet dicta missa veniunt aliqui peregrini ad aliquam ecclesiam, si non sit ibi alius sacerdos paratus celebrare, sacerdos induit se sicut si deberet dicere missam et dicit eam missam de Beata Virgine vel de Sancto Spiritu vel de illo Sancto, in cuius honorem suscipitur peregrinatio: non tamen dicit canonem nec consecrat sed ostendit eis reliquias aliquas loco elevationis corporis Christi et ista missa vocatur missa sicca* (Tr. IV, cap. VII [Antwerpen 1570] 52).

<sup>20</sup> *Bibl. ritualis* (2 Tomi. Romae 1776/81) II 2, CLXVI.

<sup>21</sup> Vgl. für das Verhältnis von *missa navalis* und *m. s.* unten S. 103 ff.

<sup>22</sup> *Rerum liturg. libri duo* (Romae 1671) I. I c. XV nr. VI (107).

<sup>23</sup> *Divinorum officiorum explicatio*, cap. 51. (Als Anhang gedruckt zu Guilelmus Durandus, *Rationale divinorum officiorum* [Lugduni 1605] 511 v).

<sup>24</sup> *Verbum abbreviatum*, Cap. XXIX (MPL 205, 104)



*confectionis eucharistiae, non celebratur pro fidelibus. Si ergo duo introitus praemittuntur hostiae* (das geschah bei der *m. bifaciata*), *alter erit missa sicca et ita aequae juvabit post missam sicut et praemissa hostiae. Quare igitur praemittitur hostiae in missa inserta? Propter cupiditatem et in fraudem animarum?*<sup>25</sup> Beide Texte ergänzen sich und erklären sich gegenseitig. Nach dem ersten wird die *m. s.* celebriert *pro libito sacerdotis*, nach dem zweiten wird sie nicht *pro fidelibus* celebriert. Der letzte Grundsatz muß damals allgemein anerkannt und befolgt worden sein; denn Petrus stützt darauf seine Polemik gegen die *m. bifaciata*, insofern er diese als eine verkappte *m. s.* hinstellt; wie man aber — so ist sein Schluß — die *m. s.* nicht für die Gläubigen feiere, so dürfe man auch die *bifaciata* nicht für sie aufopfern. Denselben Sinn wie bei Petrus Cantor wird die *m. s.* auch bei Beleth haben. Dafür spricht neben der Tatsache, daß Beleth nur ein Jahrzehnt vor Petrus in Paris wirkte, besonders auch der Umstand, daß er in den Anweisungen für die Feier des Begräbnisses verschiedene Vorschriften gibt für den Fall, daß eine Totenmesse nicht gehalten werden kann. Die *m. s.* erwähnt er hier gar nicht, sondern schreibt einfach die Verschiebung der Beerdigung vor; *nam fieri non debet, ut sepeliatur absque missa*<sup>26</sup>. Hätte man damals schon eine von der eucharistischen Feier losgelöste selbstständige *m. s.* gekannt, so hätte er hier gewiß darauf hingewiesen. Es dürfte also wohl sicher sein, daß zur Zeit des Beleth und des Petrus Cantor die *m. s.* nur die Bedeutung der Kommemoration eines zweiten Meßoffiziums hatte und als solche ohne besondere Rücksicht auf die Gläubigen an die eigentliche Meßfeier angeschlossen wurde.

Das wird auch bestätigt, wenn man die *m. s.* in der Kartäuserliturgie verfolgt. Sie wird hier zum erstenmal in den Konstitutionen des Priors Basilius (1151—1173) — also ungefähr gleichzeitig mit Beleth und Petrus — erwähnt; eine eigene Bezeichnung hat sie freilich noch nicht, es heißt nur: *In quadragesima fiat more solito; ut scilicet post Missam cantatam dicatur officium de Festo vel de Quadragesima*<sup>27</sup>. Daß *officium* hier *missa* bedeutet, ergibt sich aus den Anweisungen der späteren Konstitutionen. Schon in denen des Priors Jancelinus vom Jahre 1222 wird dieses *officium* als *nudum missae officium* gekennzeichnet<sup>28</sup>, ein Terminus, der die Bedeutung der *m. s.* als eines bloßen Kommemorationsritus gegenüber der eucharistischen Messe treffend wiedergibt. Dieses *officium nudum* der Kartäuser war ursprünglich immer mit einer eigentlichen Messe verbunden und war zur Zeit des Basilius nichts Neues, sondern wurde *more solito* gefeiert. Erst viel später, in den Statuten von

<sup>25</sup> Ibid. 106.      <sup>26</sup> Op. cit. 520.

<sup>27</sup> *Annales Ordinis Cartusiensts*. Edidit Carolus Le Couteulx (8 Vol. Monstrollei 1888/91) II 363.

<sup>28</sup> Ibid. 364.

1368, wird eine Form des *officium nudum* erwähnt, die als selbständige Feier angesprochen werden kann<sup>29</sup>.

Das eben zitierte *more solito* und die Tatsache, daß weder Beletth noch Petrus Cantor für die *m. s.* besondere Erklärungen geben, weisen darauf hin, daß dieser Ritus um die Mitte des 12. Jh. als etwas allgemein Bekanntes zu betrachten ist und deshalb schon längere Zeit bestanden haben muß. Wie lange etwa? Die Frage dürfte sich mit einiger Sicherheit beantworten lassen, wenn man bedenkt, daß die Kommemoratio einer zweiten Messe in der Form der *m. s.* durchaus nichts Befremdliches hat, ja sogar als der erste sozusagen natürliche Schritt in der geschichtlichen Entwicklung der Meß-Kommemorierung erscheinen muß; denn die Kommemoratio einer Messe wurde in demselben Maße Bedürfnis oder wenigstens wünschenswert, in dem die Bination bzw. Iteration der Messe eingeschränkt wurde. Das geschah zunächst in England in der zweiten Hälfte des 10. Jh., in Deutschland und Frankreich im Anfang des 11. Jh. durch bischöfliche oder synodale Verordnungen. Von entscheidender Bedeutung ist dann der Erlaß Alexanders II. (1061—1073): *Sufficit sacerdoti unam missam in die una celebrare* (Decr. Grat. de cons. dist. I). Damit hörte die Erlaubnis, an Tagen mit mehrfachem liturgischen Charakter entsprechend viele Messen zu lesen, allgemein auf<sup>30</sup>. Wollte man auf die anderen Messen nicht ganz verzichten, so kommemorierte man sie, aber nicht durch Einschaltung einiger Gebete, wie es heute üblich ist, sondern — in erklärlicher Anlehnung an die

<sup>29</sup> S. u. S. 96. — Gelegentlich wird auch die Rezitation des Meßoffiziums de BMV, das die Kartäuser nach der mitternächtlichen Persolvierung von Matutin und Laudes auf ihren Zellen beten, als *m. s.* bezeichnet. So von Martène loc. cit. und F. A. Lefèvre, *Saint Bruno et l'ordre des Chartreux* (1883) I 235 und in einer handschriftlichen Regelerklärung von 1904 in der Kartause Hain bei Düsseldorf (53). Bei dieser *m. s.* wird entweder das Formular *SALVE SANCTA PARENS* oder *RORATE COELI* gebetet; die Rubriken dafür finden sich im *Diurnale Cartusiense* (Monstrolii 1900) 32 ss. Ergänzungen dazu bietet das *Ordinarium Cartusiense* (Gratianopoli 1869) P. I cap. XVII nr. 15 (129 s.). Nach Le Couteulx (op. cit. IV 52) finden sich die ersten Ansätze zu diesem Gebetsritus im 12. Jh. in den Statuten des Basiliius; ausdrücklich erwähnt wird er jedoch erst in den Nachträgen zu den Konstitutionen des Jancelinus (1250) und ist dann im 13. Jh. allgemein geworden. Man kann diese einfache Zusammenstellung von Meßgebeten ohne jede wirkliche Beziehung zur Meßfeier kaum im eigentlichen Sinne als *m. s.* bezeichnen. Es wird immer üblich gewesen sein und ist es vielfach auch heute noch, daß fromme Gläubige die Gebetstexte des Missale für Privatandachten benutzen. Navarrus (Martinus Azpilcueta, *Enchiridion sive manuale de Oratione et Horis canonicis* [Lugduni 1580] 672) berichtet, daß in seiner Heimat Spanien bei Wallfahrten oft die Gebete entsprechender Meßformularien vorgebetet wurden; er nennt das *m. s.* Noch weiter geht Johannes Clericatus, der sogar das Messespielden der Kinder als *m. s.* betrachtet (*Decisiones sacramentales* [9 libri. Augustae Vindelic. 1730] t. I l. III dec. XXXI nr. 39 (147)). Es ist klar, daß solche Gebetsweisen nur in einem ganz allgemeinen Sinne als *m. s.* bezeichnet werden können, mit der typisch mittelalterlichen *m. s.* haben sie nichts zu tun.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu A. Roesch, *Die Bination in älterer Zeit und nach dem jetzt geltenden Recht* (Arch. für kath. Kirchenrecht 77 [1897] 43 f.).

frühere Praxis einer zweiten vollständigen Messe — durch die unmittelbar anschließende Rezitation des betreffenden Meßformulars. So wird man die Entstehung dieser Grundform der mittelalterlichen *m. s.* etwa in die letzten Jahrzehnte des 11. Jh. verlegen dürfen.

Ob die Abschaffung der Iteration der Messe nur in Frankreich zur *m. s.* führte, wie es nach Beleth und Petrus als sicher anzunehmen ist, oder ob diese Entwicklung auch in den anderen Ländern vor sich gegangen ist, läßt sich schwer feststellen. Indessen ergibt sich aus den unten mitgeteilten Rubriken Burchards von Straßburg und des sog. *Liber sacerdotalis* Leos X. sowie aus den Mitteilungen des Navarrus, daß im Anfang des 16. Jh. in Italien und Spanien die Kommemoration einer Messe in der Form der *m. s.* noch üblich war. Mir erscheint es mit Rücksicht auf die gleichen Voraussetzungen in den einzelnen Ländern angemessen, hier nicht ohne weiteres an eine bloße Übernahme des französischen Brauches, sondern an bodenständige Entwicklung wie in Frankreich zu denken.

Bevor wir die geschichtliche Entwicklung der *m. s.* weiter verfolgen, dürfte es zweckmäßig sein, in einigen Texten ein Bild ihrer Feier als Kommemorationsritus zu geben.

Joh. Burchard von Straßburg schreibt in seinem *Ordo missae*<sup>31</sup> im Anschluß an die Rubriken über das Zusammentreffen zweier *Officia propria*, daß an Stelle der gewöhnlichen Kommemoration das zweite *Officium* als *m. s.* angefügt werden könne: *Convenit quod sacerdos, qui missam celebravit, dicto per eum post benedictionem in fine missae datam evangelio sancti Joannis deposita casula stans in cornu epistolae versus ad altare legat ex missali officium propriae missae illius diei excepta secreta, quam non legit, et ante orationem et postcommunionem non dicit DOMINUS VOBISCUM neque OREMUS, sed eas legit absolute. Similiter ad evangelium omittit DOMINUS VOBISCUM et incipit SEQUENTIA SANCTI etc., prout etiam dicemus infra de missa sicca (f. XXVIIv).* Die nähere Beschreibung, auf die hier verwiesen wird, findet sich f. LXVII und lautet: *Sunt et alii sacerdotes qui in quadragesima vel in aliis diebus in quibus duae missae speciales habentur: videlicet una de festo et alia de dominica vel feria, celebrata earum altera, aliam pro devotione sua legunt absque consecratione, quod fieri licet hoc ordine: data benedictione post missam celebratam et evangelio sancti Joannis lecto celebrans deponit casulam et aliis omnibus paramentis retentis stans in cornu epistolae versus ad altare detecto capite legit absolute ex missali introitum alterius missae, GLORIA IN EXCELSIS DEO, si illud in prima missa non dixit et secundae missae conveniat, alioquin ipsum praetermittit. Idem observat de CREDO IN UNUM DEUM, subiungit absolute (praetermissis v. DOMINUS VOBISCUM et OREMUS) orationem, Epistolam, Graduale, Alleluia vel Tractum, Evangelium, quod incipit SEQUENTIA vel INITIUM SANCTI EVANGELII (praetermissis v. DOMINUS VOBISCUM), Offertorium, Communionem et similiter omissis v. DOMINUS VOBISCUM et OREMUS absolute subiungit Postcommunionem, omnia intelligibili voce legens et sic ibi absque aliqua ceremonia officium ipsum terminat. Tum dicit secreta seu competenti voce anti-*

<sup>31</sup> *Ordo Missae*. Cracoviae 1529.



*phonam TRIUM PUERORUM et deponit omnia paramenta, prout superius post missam ordinariam dictum est* <sup>32</sup>.

Bemerkenswert ist, daß Burchard hier die Rezitation der Präfation, des SANCTUS und des PATER NOSTER sowie des AGNUS DEI nicht erwähnt, obwohl er sie in den anderen Formen der *m. s.* vorschreibt <sup>33</sup>. Die Auslassung geschieht offenbar mit Rücksicht auf die erste Messe, auch die Rubriken bezüglich des Gloria und Credo zeigen, daß neben dem Charakter der zu kommensorierenden Messe die Rücksicht auf die erste maßgebend war: es soll in der zweiten nichts wiederholt werden, was schon in der ersten gebetet wurde. Nach Burchard soll die Kommemoriation der zweiten Messe erst nach der vollendeten ersten, d. h. nach dem letzten Evangelium begonnen werden. Auch Navarrus, der das *Sacerdotale Romanum* benützt hat, verlangt es so, fügt aber hinzu, daß in der Praxis auch eine andere Übung bestehe <sup>34</sup>. Für diese andere Form der Verknüpfung der *m. s.* (als Kommemorationsritus) mit einer eigentlichen Messe, die Navarrus übrigens als unerlaubte Interpolation bezeichnet, bringen die Kartäuserstatuten ausführliche Rubriken, die insofern von besonderem Interesse sind, als sie die *m. s.* als Teil des offiziellen Chordienstes der Kartäuser zeigen: *Cum nudum officium missae conventuali fuerit subiungendum, oratio PLACEAT TIBI SANCTA TRINITAS, casula retenta, candelis in altari remanentibus usque in finem differtur et in tali officio dicendo sequens modus observetur. Orationes dicantur prout ad horas diei, quando reddantur in conventu. Epistola vero, quae non ab eo qui ad missam aliam dixit epistolam, sed cui contingit ex ordine legenda, dicatur more Propheticarum lectionum, quando ad missam sunt dicendae. Evangelium autem quod a celebrante in sinistro cornu altaris est dicendum, sonum non amittit consuetum, quamvis remissius decantetur; KYRIE ELEISON per choros alternatim caetera omnia dicantur ab omnibus sine cantu, plane tamen et cum quadam gravitate. GLORIA IN EXCELSIS, CREDO, SANCTUS et AGNUS conventualiter in talibus officiis omni tempore reticentur. Et post Completam quae in dextro cornu dicitur, dictum officium ab ipso celebrante cum DOMINUS VOBISCU et BENEDICAMUS DOMINO terminatur* (Stat. von 1368 cap. V nr. 31) <sup>35</sup>.

Es ist noch darauf hinzuweisen, daß für die Feier der *m. s.* als Kommemorationsritus nicht nur das Zusammentreffen zweier Feste oder eines Festes und einer Ferie maßgebend war, sondern auch die fromme Meinung des Priesters und in späterer Zeit auch die Wünsche des Volkes. Es wurden dann entsprechende Motiv- oder Heiligenmessen angeschlossen, etwa wie heute ge-

<sup>32</sup> Ebenso im *Sacerdotale iuxta s. Romane ecclesie et aliarum ecclesiarum . . . collectum . . .* (Venetiis 1585) 193<sup>v</sup>. Näheres über dieses auch als *Liber sacerdotalis a Leone X approbatus* zitierte *Sacerdotale Romanum* bei Zaccaria op. cit. I 144 s.

<sup>33</sup> S. u. S. 105.

<sup>34</sup> . . . *Ex his inferitur primo non licere post dictam integram missam incipere siccam ante ITE MISSA EST et BENEDICAMUS nec ante benedictionem integrae nec ante Evangelium Joannis vel aliud quod iuxta ordinationem Missalis esset dicendum . . . In quo nonnullos errare vidimus* (Op. cit. 672).

<sup>35</sup> *Disciplina Ord. Cartusiensis*. Ed. Innocens Le Masson (Monstrolii 1894) 271. Nach Le Masson wurde dieses *Officium nudum* besonders dann angefügt, *quando duae speciales missae eidem diei assignatae concurrebant, prout sunt missae ieiunii in Quadragesima et missa festi eadem die occurrentis* (ibid. 272).

legendlich die Gebete für verschiedene Anliegen *ad libitum sacerdotis* eingeschaltet werden können. Beweis dafür sind neben dem oben erwähnten Text des Petrus Cantor der Erlaß des Bischofs Odo von Paris, der weiter unten besonders zu würdigen sein wird<sup>86</sup>, und die Synodalstatuten von Soissons (1403), die es dem Priester freustellen, nach der eucharistischen Messe noch eine andere Epistel oder ein anderes Evangelium zu beten, d. i. im Prinzip eine *m. s.*, nur in etwas bescheidenerem Umfange<sup>87</sup>. Deutlicher als hier erscheint die Kommemoration in der Form der *m. s.* in einer Meßfundation aus der Diözese Le Mans vom Jahre 1532: ein Edelmann stiftet vier Messen und bestimmt, daß am Ende jeder dieser Messen eine *m. s.* für die Verstorbenen gelesen werde<sup>88</sup>.

Das Resultat unserer Untersuchung: die *m. s.* im 12. Jh. ist lediglich ein mit der eucharistischen Messe verbundener Kommemorationsritus, begründet im Ausgang des 11. Jh. durch das allgemeine Verbot der Bination, nötigt zu der Frage: Paßt für diesen Ritus die Bezeichnung *missa sicca*? Le Couteulx nennt sie mit Recht ein *ineptum vocabulum*<sup>89</sup>. Welchen Sinn hat eigentlich *sicca*? Der Ausspruch des Petrus Cantor: *Missa sicca quae est sine gratia et humore confectionis eucharistiae* zeigt, daß *sicca* in symbolischem Sinne gedeutet wurde. Es ist aber nicht anzunehmen, daß diese Deutung die ursprüngliche ist; sie muß vielmehr zurückgeführt werden auf eine Auffassung, die *sicca* ganz real nahm. Diese ursprüngliche Deutung im rein physischen Sinne kann man aber nicht erklären durch den Hinweis auf das Fehlen der Opfermaterie überhaupt, sondern nur durch die Annahme, daß bei dem so bezeichneten Ritus kein Wein verwendet wurde; erst dadurch wird man dem Wortsinn gerecht. Meßfeiern ohne jede flüssige Opfermaterie sind uns nicht bekannt. Die *missa praesanctificationum* kommt hier nicht in Frage, da bei ihr Wein verwendet wird und ihr Name von Anfang an schon gebräuchlich ist. Man wird also wohl nach einem meßähnlichen Ritus suchen müssen, bei dem das Fehlen des Weines etwas besonders Merkwürdiges war. Das trifft in manchen Gegenden für die Spendung der Krankenkommunion zu. Bis ins Mittelalter wurde bei der Krankenprovisor vielfach eine *missa in domo infirmi* gefeiert, bei der unter beiden Gestalten kommuniziert wurde. Trat nun an die Stelle dieser eucharistischen Hausmesse ein Kommunionritus, der die äußeren Formen der Messe im allgemeinen wahrte, bei dem aber im Gegensatz zu früher nur unter der „trockenen“ Gestalt des Brotes kommuniziert

<sup>86</sup> S. S. 101.

<sup>87</sup> Nr. XXI: *Nullus in die audeat bis celebrare nisi in magna necessitate. Cum duplici autem introitu ante canonem (i. e. m. bifac.) nunquam, sed post missam, si voluerit, dicat aliam epistolam vel aliud evangelium. (Veterum scriptor. et monument. amplissima collectio. Ed. E. Martène et U. Durand [Paris 1733] VIII 1540.)*

<sup>88</sup> J. B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements*. (2 Tomi. Paris 1697) II l. IV cap. 2 (373).

<sup>89</sup> *Annales Ord. Cart.* II 363.

wurde, so wird dadurch die Bildung des Terminus *missa sicca* hinreichend erklärt. Die Feier eines solchen Kommunionritus ergibt sich aus folgenden Darstellungen.

Die erste findet sich im Cod. 818 f. lat. der Pariser Nationalbibliothek fol. 183 v<sup>40</sup>. Der Kodex, den Martène als Pontifikale des Prudentius von Troyes († 861) zitiert<sup>41</sup>, stammt nach L. Delisle etwa aus dem Jahre 1060<sup>42</sup>. Der Text lautet nach dem Zitat bei Martène: *Si autem infirmus ita in lecto detentus est, ut ad ecclesiam vel ad missam ire non possit, sacerdos accipiet librum sacramentorum, stolam ad collum habens, summa cum devotione veniat ad infirmum, salutans eum verbis divinis. In primis dicat collectam ad diem pertinentem et epistolam. Postea legat evangelium. Deinde dicat DOMINUS VOBISCUM, SURSUM CORDA, GRATIAS AGAMUS DOMINO. Sequitur praefatio usque SANCTUS. Inde dicat OREMUS. PRAECEPTIS SALUTARIBUS cum oratione Dominica usque PER OMNIA SAECULA SAECVLORVM. Postea communicet eum. Sequitur oratio post communionem.*

Eine noch reichere Ausgestaltung dieser Form der *m. s.* findet sich in dem Manuskript eines Narbonner Pontificale, das ebenfalls in das 11. Jh. gehört. Der folgende Text ist nur in den späteren Ausgaben des zitierten Werkes von Martène gedruckt; in der von mir benutzten Ausgabe (Venetiis 1788) I 319 f.: *Incipit ordo quomodo unguendus sit infirmus. Dum autem unguendus est infirmus, celebret pro eo missam sacerdos. Deinde convenientibus omnibus veniat et ipse cum portione Corporis et Sanguinis Domini, quam portet Levita, praecedentibus illum duobus subdiaconibus cum candelabris et superaccensis cereis et cruce et benedicta aqua et thuribulo. Accedente autem sacerdote ad ostium domus, ubi infirmus iacet, spargendo benedictam aquam incipiat hanc antiphonam: EXURGE DOMINE. Psal. DEUS AURIBUS cum GLORIA. Post haec dicatur capitulum: OSTENDE NOBIS . . . (zwei Orationen). His expletis confiteatur infirmus . . . Post confessionem, si permiserit possibilitas, dicantur VII psalmi poenitentiales. Deinde litania . . . (drei Orationen; danach folgt die unctio). His itaque religiose completis decantetur ab omnibus devotissime KYRIE ELEISON ter, CHRISTE ELEISON ter. Et si non fuerit dies Quadragesimae cantetur GLORIA IN EXCELSIS DEO. Et sequatur epistola FRATRES CUM ADHUC PECCATORES, et evangelium CIRCUIBAT JESUS aut alium EUNTES IN MUNDUM. His ergo devotissime peractis decantetur ab omnibus CREDO IN UNUM DEUM. Quo expleto deferatur ei crux et adoret atque osculetur eam. Deinde dicat sacerdos: OREMUS. PRAECEPTIS SALUTARIBUS. PATER NOSTER usque PER OMNIA SAECULA. Tunc dicatur ab omnibus AGNUS DEI ter deturque osculum pacis a sacerdote et fratribus ei propter caritatis et fraternitatis concordiam. Deinde adhibeat illi quod maius remedium atque solatium affert miseris mortalibus, id est muniat eum cum communionem Dominici Corporis et Sanguinis. Et quamvis a nullo mortalium valeat explicari, tamen quibus*

<sup>40</sup> Diese Feststellung verdanke ich der gütigen Vermittlung des Herrn P. Dr. K. Mohlberg O. S. B., Maria Laach.

<sup>41</sup> Op. cit. I 100; den Nachweis der Identität dieses oft zitierten Pontificale mit dem oben erwähnten Kodex hat A. Wilmart erbracht: *Le vrai pontifical de Prudence de Troyes* (Revue Bénédict. 34 [1922] 282).

<sup>42</sup> *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* in den *Mémoires de l'Institut national de France*. Acad. des Inscr. et belles-Lettres T. XXXII (1886) 296 ss.



*potest verbis doceat illum quanti sit eius participatio et qua spe oporteat illum attolli qui tanto munere meretur insigniri et quantum amorem debeat suo conditori, qui non solum pro ipso dignatus est mori verum etiam in tutamentum atque expiationem sui proprium Corpus atque Sanguinem illi dotem reliquit. CORPUS DOMINI NOSTRI JESU CHRISTI SANGUINE SUO TINCTUM CONSERVET ANIMAM TUAM IN VITAM AETERNAM. AMEN.*

Es läßt sich nicht leugnen, daß die hier beschriebenen Feiern ungezwungen die Bezeichnung *missa sicca* erklären. Die Erwähnung des *sanguis* beweist nichts dagegen, denn *Corpus et Sanguis* ist eine Formel, die auch auf die konsekrierte Hostie allein anzuwenden ist. Wenn auch im Anschluß an die in der Kirche erfolgte eucharistische Messe die Möglichkeit bestand, beide Spezies zur Krankenkommunion mitzunehmen — und gelegentlich wird das auch der Fall gewesen sein — so erscheint das für den Narbonner Ritus ausgeschlossen durch die sprachliche Form: *cum portione Corporis et Sanguinis . . . , quam portet Levita*. Die für den Kranken bestimmte Hostie wurde wohl schon während der Messe in der Kirche in das heilige Blut getaucht und so dem Kranken gereicht; auch in dieser Form bleibt die Feier eine im eigentlichen Sinne *sicca* im Vergleich zu dem getrennten Genuß der Gestalten, wie er sonst üblich war.

Es ist selbstverständlich, daß die Krankenkommunion nicht überall in dieser Weise gefeiert wurde. Indessen weisen doch eine ganze Reihe ihrer Riten die gleiche Tendenz auf. Es sei nur kurz auf einige keltische Ordines hingewiesen, die F. E. Warren ediert hat: der *Ordo ad visitandum infirmum* des Stowe Missale<sup>43</sup>, der *Ordo ad vistandum et ungendum infirmum* des Leofric Missale<sup>44</sup>; deutlich noch als in diesen beiden erscheint der Meßcharakter in einer *Missa de infirmis* des Book of Dimma, das etwa aus dem 7. Jh. stammt<sup>45</sup>. Einen anderen Ordo aus dem 9. Jh. druckt Warren als *Missa de infirmis* ab, in Wirklichkeit aber ist er nur, wie W. Maskell bemerkt, „a form of communion to be used in the sick man's room, and not a mass“<sup>46</sup>. So vollständig hatte man das Äußere der Messe auf die Kommunionfeier übertragen. Wenn Jak. Hoffmann in seiner *Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum* (Speyer 1891) sein Urteil über die Entwicklung der Krankenkommunion dahin zusammenfaßt: „Um die Spendung selbst gruppieren sich mannigfache Gebete, so daß zur vollständigen Liturgie fast nur die Konsekrationsworte fehlen“<sup>47</sup>, so weist das ebenfalls auf jenen Ritus hin, den wir als Urtyp der *m. s.* annehmen müssen, wenn wir diese Bezeichnung sinngemäß erklären wollen. Zwar wird keiner dieser Riten in den Quellen als *m. s.* bezeichnet — liturgisch gehören sie alle zu den verschiedenen *Ordines ad visitandum etc. infirmum* —, aber *m. s.* läßt sich sehr wohl als eine nur volkstümliche Bezeichnung denken, durch die man gerade das Neue an diesen Riten, die Kommunion unter einer Gestalt, hervorheben wollte. Es ist verständlich, daß die Prägnanz des *sicca* mit der

<sup>43</sup> *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church* (1881) 220—225.

<sup>44</sup> *The Leofric Missal* (1883) 241 s.

<sup>45</sup> *Lit. and Rit.* 167 ss.

<sup>46</sup> *Monumenta Ritualia ecclesiae anglicanae* (1882) I 119 Anm. 32.

<sup>47</sup> 130. Ähnlich lautet die Feststellung Warrens, daß man den Kanon dann nicht rezitierte, wenn jemand von den aufbewahrten Spezies kommuniziert wurde (*Lit. and. Rit.* 170).

Zeit schwächer wurde, so daß der ganze Terminus dann auf jenen oben beschriebenen mittelalterlichen Kommemorationsritus und seine weiteren Entwicklungsformen übertragen werden konnte, für die er später ausschließlich gebraucht wurde, während seine Beziehung auf die Kommunionfeier unter einer Gestalt in Vergessenheit geriet. Eine solche Übertragung ist gewiß merkwürdig und kann mit Rücksicht auf die ganz andere Form und die ganz andere Bedeutung des Kommemorationsritus unangebracht genannt werden. Aber das beweist noch nicht, daß sie nicht stattgefunden hat. Sicher ist doch jedenfalls das eine, daß *m. s.* nicht von vornherein für den Kommemorationsritus geprägt worden ist; denn erstens deckt sich Name und Ritus gar nicht, und zweitens hat man noch im 13. Jh. diesen Namen durchaus nicht allgemein angenommen<sup>48</sup>. Die Frage, die zu beantworten bleibt, ist also nur diese: welches ist die liturgische Feier, die ihrem ganzen Charakter nach zur Bildung des Terminus *m. s.* Veranlassung gab, und von der dann dieser Terminus entlehnt und in verallgemeinerter Bedeutung auf den Kommemorationsritus übertragen wurde? Man wird wohl zugeben müssen, daß die einzige allen Umständen Rechnung tragende Lösung dieser Frage in dem Hinweis auf die Krankenkommunionriten unter einer Gestalt liegt. Über die weitere Entwicklung des Namens wäre noch zu sagen, daß allmählich die symbolische Deutung des *sicca* immer allgemeiner wurde, besonders als die Bekämpfung der trockenen Messen begann<sup>49</sup>.

Als abschließendes Ergebnis der Untersuchung über den Ursprung und das Wesen der mittelalterlichen *m. s.* darf also wohl festgestellt werden: Die *m. s.* wird erstmalig sicher erwähnt um die Mitte des 12. Jh. in Frankreich, und zwar als ein mit der eucharistischen Messe unmittelbar verbundener Kommemorationsritus, der noch keine selbständige Bedeutung hat; ihre Entstehung ist zurückzuführen auf die durch das allgemeine Verbot der *Iteratio missae* notwendig werdende Kommemoration der zweiten Messe und dürfte demgemäß auch für die übrigen Länder in die zweite Hälfte des 11. Jh. zu verlegen sein; ihr Name ist dem um das Jahr 1000 häufiger werdenden Krankenkommunionritus unter einer Gestalt entlehnt, der aber, von der äußeren Ähnlichkeit mit der Messe abgesehen, keine näheren Beziehungen zur *m. s.* hat und später auch nicht als solche betrachtet wird.

<sup>48</sup> Neben dem schon zitierten *off. nud.* seien als Bezeichnungen der *m. s.* genannt: *missa absque canone*, *missa extracta casula*, *missa ficta*, *missae simulatio*, *missae commemoratio*, *missae memoria*. Ähnlich allgemein wie *m. s.* ist aber nur noch der Name *m. navalis (nautica)* geworden. So bezeichnet man allerdings erst seit Burchards *Ordo missae* die *m. s.*, wenn sie auf einem Schiffe gefeiert wurde. Gauridus von Bello loco kennt für seine *m. s.* auf dem Schiffe Ludwigs IX. (1254) diesen Namen noch nicht; auch Thomas Waldensis (1430) und Nikolaus Lanckmann (1451) haben ihn nicht, obwohl sie die *m. s. in mari* erwähnen. Endlich ist noch die Bezeichnung *m. venatoria (venatica)* zu nennen, die aber nur volkstümlich geblieben zu sein scheint. (Die Fundstellen werden im weiteren Verlauf der Untersuchung angegeben.)

<sup>49</sup> . . . *sicca proculdubio et ieiuna utpote carens non solum consecratione sed etiam sumptione corporis Christi* (Bona loc. cit. [s. o. Anm. 22]).

## II.

Während zur Zeit des Petrus Cantor die *m. s.* nur von der Intention des Priesters abhängig war und, wie ausdrücklich erwähnt wurde, nicht für die Gläubigen zelebriert wurde, spricht ein Statut des Bischofs Odo von Paris vom J. 1198 zum erstenmal von den Beziehungen der Gläubigen zur *m. s.*: *Non dicantur duo introitus sub uno canone, quia in nullo officio ecclesiastico fit talis monstruosa mixtura, sed celebrata integra missa una potest sacerdos extracta casula addere plures prout tempus exigit vel ipsius devotio vel audientium*<sup>50</sup>. Daraus geht hervor, daß schon in den letzten Jahren des Petrus Cantor die Gläubigen für die bis dahin rein priesterliche Funktion der *m. s.* ein gewisses Interesse an den Tag legten. Man kann allerdings auch annehmen, daß der erwähnte Erlaß des Bischofs Odo sie erst auf die *m. s.* hingewiesen habe, um sie von der *m. bifaciata* abzubringen. Diese, bei der nach der Vormesse noch eine oder mehrere andere Vormessen gelesen wurden, auf die dann der Kanon folgte, waren von Petrus Cantor besonders scharf bekämpft worden, nicht nur weil man sie vielfach in unerlaubter Weise zu Erwerbszwecken (Meßstipendien) benützte, sondern auch wegen ihrer äußeren Form, die eine Verunstaltung der eucharistischen Messe bedeutete. Das Volk nahm aber an den *m. bifaciatæ* regen Anteil, wohl wegen der engen Verknüpfung, die diese Art von Messen mit der Eucharistie hatte. Odo stand nun bezüglich der *m. bif.* durchaus auf dem Standpunkt des Petrus Cantor, ging aber über ihn hinaus in seiner Auffassung der *m. s.*, die er zur Volksandacht erhob. Wenn Odo gehofft hatte, dadurch die *m. bif.* zu verdrängen, so mag er das in etwa erreicht haben; andererseits bemächtigte sich priesterliche Geldgier nun auch der *m. s.* Das wird schon durch das Konzil von Paris vom J. 1212 bezeugt. Im ersten Teil cap. 11 der Statuten wird der Geiz der Geistlichen getadelt, die sich mit Meßverpflichtungen so überladen, daß sie dieselben nicht persolvieren können, und dann zu allerhand Aushilfsmitteln greifen. Eins von diesen war auch die *m. s.*; das Statut verbietet sie nicht absolut, es sagt vielmehr nur, man solle sie nicht an Stelle der Jahresmessen für die Verstorbenen lesen<sup>51</sup>. Dasselbe Verbot wurde auf

<sup>50</sup> *Veter. script. et monum. ampliss. coll.* ed. E. Martène et U. Durand. Tom. VII (Paris 1733) 1421.

<sup>51</sup> *Praeterea a viris ecclesiasticis monstrum avaritiae extirpare volentes auctoritate legationis nostrae in virtute Spiritus Sancti prohibemus, ne pro annalibus vel triennialibus vel septennialibus missarum faciendis, laici vel alii dare aliquid vel legare cogantur in testamento et ne super his aliqua pacto vel exactio vel sub aliqua alia specie palliata a sacerdotibus vel aliis mediatoribus fiat, et ne superflua multitudine talium anualium se onerent sacerdotes ad quae explenda honeste sufficere non possint et propter quae ipsos oporteat habere conductitios sacerdotes vel alia eis vendere facienda. Nec ut a praedictis se exonarent siccas missas faciant pro defunctis* (Coleti, *Concilia XIII* 823).



der Synode von Rouen (1214) wiederholt<sup>52</sup>. Diese Erlasse, dem *non celebratur pro fidelibus* des Petrus Cantor gegenübergestellt, bezeichnen deutlich die Entwicklung der *m. s.* im Verlauf weniger Jahrzehnte: der Kommemorationsritus war zum Ersatz der eucharistischen Messe geworden; seine vollständige Loslösung von dieser und seine selbständige Feier konnte danach nur noch eine Frage der Zeit sein.

Bereits um die Mitte des 13. Jh. hatte die *m. s.* den Charakter einer durchaus selbständigen liturgischen Handlung angenommen. Nach Durandus (um 1237—1296) kann sie gefeiert werden in allen Fällen, in denen der Priester eine eigentliche Messe nicht halten kann; die Verbindung mit der eucharistischen Messe wird bei Durandus gar nicht mehr erwähnt; dagegen erwähnt er zum erstenmal die zweifache Form, die die *m. s.* in ihrer Eigenschaft als Quasimeßfeier annehmen konnte: eine ganz einfache, bei der nur die Epistel, das Evangelium, das Pater noster gebetet und der Segen erteilt wurde, und die reicher ausgestaltete, die das ganze Meßoffizium ohne die Opferhandlung umfaßte und demsprechend auch im vollen Meßornat gefeiert wurde, während bei der einfachen der Priester nur mit Albe (Chorrock) und Stola bekleidet war<sup>53</sup>.

Durandus und nach ihm auch andere legten zwar nahe, nur die einfache Form zu gebrauchen; indessen hatten solche Weisungen wenig Erfolg; der Ritus der *m. s.* wurde immer reicher und feierlicher. Wie weit diese Entwicklung ging, zeigen die Mitteilungen Genebrards: Der Priester kann die *m. s.* „aussi chanter à Diacre et Soubzdiacre et y faire l'eau benite, le pain benit et l'offrande comme nous vismes a Thurin l'an 1587 aux obseques d'un Gentilhomme celebrees sur les huit heures du soir, pour le mettre en terre en attendant que le lendemain au matin son service se fist entier et solennel“<sup>54</sup>. Es ist auch verständlich, daß man, sobald die *m. s.* als selbständige Ersatzfeier für die eucharistische Messe betrachtet wurde, die Lücke empfand, die durch das Fehlen der Opfermaterie und die Unterlassung der Opferung, der Wandlung und der Kommunion entstanden war. Schon Guido erwähnt, daß man an Stelle der Elevation der Hostie den Gläubigen Reliquien zeigte<sup>55</sup>; nach Genebrard konnte man sogar das Allerheiligste im Ziborium zeigen<sup>56</sup>. Diese Zeremonie wird auch in einem Statut der Kölner Herbstsynode von 1348 und bei den Verhandlungen auf dem Konzil von Trient hervorgehoben<sup>57</sup>; im *Ordo missae* des Burchard wird sie untersagt<sup>58</sup>.

Daß der auf Schiffen auch wohl früher schon übliche Lesegottesdienst der eucharistischen Messe so vollständig nachgebildet wurde, wie es in der *m. navalis* der Fall ist, scheint ebenfalls in dieser Zeit (Mitte

<sup>52</sup> Ibid. 868.

<sup>53</sup> S. u. S. 104.

<sup>54</sup> Op. cit. 196.

<sup>55</sup> S. o. Anm. 19.

<sup>56</sup> Op. cit. 196.

<sup>57</sup> S. u. S. 107 u. Anm. 80.

<sup>58</sup> S. u. S. 105.

des 13. Jh.) geschehen zu sein; sonst würde der Biograph Ludwigs IX., Gaufridus von Belloloco, die *m. navalis*, die auf der Heimreise Ludwigs vom Orient gelesen wurde, nicht so ausführlich beschrieben haben<sup>59</sup>. Daß nicht etwa umgekehrt die Schiffsmesse aufs Land übertragen worden ist und die *m. s.* erst veranlaßt hat, wie Zaccaria meint<sup>60</sup>, ergibt sich auch daraus, daß Durandus, ein Zeitgenosse Ludwigs, einerseits von der *m. navalis* nichts weiß, sondern eine eucharistische Messe auch auf dem Schiff für erlaubt hält<sup>61</sup>, andererseits aber die *m. s.* als selbständige Feier ausführlich beschreibt.

Als selbständiger Ritus wurde die *m. s.* bei den verschiedensten Anlässen gefeiert, besonders bei solchen Gelegenheiten, bei denen man im allgemeinen eine eigentliche Messe zu zelebrieren pflegte, im betreffenden Augenblick aber durch irgendwelche Umstände daran gehindert war, z. B. bei Begräbnissen, die am Nachmittag gehalten werden mußten, oder bei Trauungen, Einsegnung einer Braut sowie Einführung einer Mutter; dann bei der Heeresweihe zu Beginn eines Krieges und bei Einsegnung von Pilgern; man nahm hier vorzugsweise die Messe von der Mutter Gottes oder vom Heiligen Geist oder von dem Heiligen, zu dessen Ehre die Wallfahrt unternommen wurde. Zur Feier einer trockenen Messe gab ferner die Rücksicht auf solche Gläubigen Veranlassung, die keine oder nur seltene Gelegenheit hatten, einer Messe beizuwohnen; hierher gehören die Seefahrer (*m. navalis*), die Kranken, die Pilger in der Wüste und in den Ländern der Ungläubigen und Irrgläubigen, dann solche, die weit vom Gotteshaus wohnen, wie die Hirten, Feldhüter, ferner solche, die im Kerker schmachten, und die Gemeinden, die während eines Interdiktes ohne jeden Gottesdienst waren; in gewissem Sinne gehören auch die Jäger hierher, für die die *m. sicca* als *m. venatica* gelesen wurde<sup>62</sup>. Indessen war die *m. s.* nicht nur als Ersatzritus für eine zur Zeit nicht mögliche eucharistische Messe üblich, sie wurde vielmehr

<sup>59</sup> *Navem igitur ascensurus (sc. Ludovicus) ex devotione sua fecit poni in navi Corpus Domini Jesu Christi pro communicandis infirmis ac pro se ipso et suis quando sibi expediens videretur. Et quia alii peregrini quantumcumque magni hoc facere non solebant, obtinuit super hoc a domino legato licentiam specialem. Hunc autem sacrum thesaurum in loco navis dignissimo et convenientissimo fecit poni et pretiosum tabernaculum ibi erigi pannisque sericis et aureis operiri. Fecit insuper ibidem altare collocari et decenter ornari ubi quotidie divinum Officium solemniter audiebat: videlicet omnes horas canonicas, et praeter canonem quae pertinebant ad Missam sacerdote et ministris sacris vestibus indutis secundum quod congruebat dei* (Gaufridus de Belloloco, *Vita S. Ludovici* Cap. VI, in den *Acta Sanct.* mens. Aug. T. V 553).

<sup>60</sup> S. o. S. 92.

<sup>61</sup> *Rationale* l. IV cap. 1 nr. 41.

<sup>62</sup> „Enfin elle s'appelait messe de chasse ou de chasseurs, venatica ou venatoria, parce qu'elle se disait assez souvent pour les chasseurs, qui sont ordinairement pressés d'aller à la chasse et qui ont peine à trouver tout le temps qu'il faut pour entendre une messe entière“ (Thiers, op. cit. t. II l. IV cap. 2 [375].)

auch direkt von den Gläubigen bestellt. Estius erzählt von einem Manne, der 1480 gestorben war, er habe drei Messen gestiftet und drei trockene Messen, *utique pro refrigerio animae suae*<sup>63</sup>. Nach dem Wortlaut handelt es sich hier kaum um trockene Messen, die als Kommemorationsanhang zu eucharistischen Messen zu betrachten sind, sondern um durchaus selbständige Feiern. Dasselbe ergibt sich aus can. V § 5 der Synodalstatuten von Sitten, nach denen die Gläubigen sich die *m. s.* durch Manualstipendien bestellten<sup>64</sup>. Das gläubige Volk schätzte die *m. s.* sehr hoch; gelegentlich glaubte man sogar durch das Anhören einer solchen seiner Sonntagspflicht zu genügen<sup>65</sup>.

Beschreibungen der Zeremonien dieser Form der *m. s.* finden sich bei einer Anzahl mittelalterlicher Liturgiker, die indessen alle mehr oder weniger von Durandus abhängig sind. In seinem *Rationale* lautet der Abschnitt über die *m. s.* folgendermaßen: *Potest quoque sacerdos unam missam cum sacrificio et aliam siccam celebrare; missa sicca dicitur, quoniam si sacerdos non potest conficere, quia forte iam celebravit, vel ob aliam causam potest accepta stola epistolam et evangelium legere et dicere orationem dominicam et dare benedictionem, quinimo si ex devotione non ex superstitione velit totum officium missae sine sacrificio dicere accipiat omnes vestes sacerdotales et missam suo ordine celebret usque ad finem offerendae, dimittens secreta, quae ad sacrificium pertinent. Praefationem vero dicere potest: licet in eadem videantur angeli invocari ad consecrationem corporis et sanguinis Christi. De canone vero nihil dicat, sed orationem dominicam non praetermittat et quae ibi sequuntur sub silentio dicenda non dicat: calicem vel hostiam non habeat; nec de his, quae super calicem seu eucharistiam dicuntur vel fiunt, aliquid dicat vel faciat. Potest etiam dicere: PAX DOMINI SIT SEMPER etc. et exinde missae officium suo ordine peragat. Melius est tamen alia omittere*<sup>66</sup>.

Die rubrizistisch vollständigste Darstellung der selbständigen *m. s.* in ihrer feierlichen Form hat uns Burchard von Straßburg und im Anschluß an ihn der *Liber sacerdotalis* gegeben. Burchard beschreibt sie zunächst als *MISSA SICCA IN MARI ET FLUMINIBUS*: *In loco fluctuanti ut in mari et fluminibus celebrare non licet alicui. Consuevit tamen in mari pro populorum devotione absque consecratione missa (quam siccam vocant) dici per sacerdotem hoc ordine. In loco navis ecclesiola nuncupato parata est mensa; supra quam ponitur mappa munda, etiam non benedicta; et in medio partis posterioris eiusdem mensae crux; ac hinc et inde in cornibus posterioribus ipsius mensae*

<sup>63</sup> „Legi in epitaphio cuiusdam, qui mortuus est ante annos 128, foundationem ab eo factam trium missarum et trium siccarum utique pro refrigerio animae suae“ (Op. cit. XXXIV).

<sup>64</sup> J. Hartzheim, *Concilia Germ.* (11 Tomi. Coloniae 1759/71) IX 383.

<sup>65</sup> S. Anm. 104.

<sup>66</sup> *Rationale* I. IV cap. 1 nr. 23 (90). — Ducange, *Glossarium med. et inf. lat.*, digessit A. L. Henschel (7 Tomi. Paris 1840/50) zitiert IV 437 eine Stelle aus den Stat. S. Flori, die mit dem Text des *Rationale* fast wörtlich übereinstimmt. Um so auffallender ist die Verschiedenheit der Bezeichnung: bei Durandus *m. s.*, in den Stat. *m. ficta*. Leider konnte ich infolge der schlechten Zitierung bei Ducange nicht feststellen, welcher Art die Beziehung der beiden Texte zueinander ist. Für die Entwicklung des Namens *m. s.* wäre das immerhin von Bedeutung.



duo candelabra cum duabus candelis ardentibus collocantur. Ubi sacerdos missam huiusmodi dicturus ante dictam mensam stans accipit superpilicium et desuper stolam ab humeris pendentem, quam traversat ante pectus in modum crucis, et cingulo eam firmat. Vel secundum alios omnibus paramentis sacerdotalibus induitur, ordine superius dato; omissa sola planeta sive casula qua non utitur. Sicque paratus stans ante mensam praedictam facit confessionem cum interessentibus dicens: *IN NOMINE PATRIS ET FILII ET SPIRITUS SANCTI. INTROIBO etc.*, prout habetur supra in principio missae usque ad orationem *ORAMUS TE DOMINE UT PER MERITA etc. exclusive; ascendit ad mensam praedictam et omisso illius osculo stans in cornu epistolae legit illius introitum, KYRIE ELEISON, GLORIA IN EXCELSIS DEO*, si est dicendum, *DOMINUS VOBISCUM*, non vertendo se ad populum, *OREMUS* et orationem ordinariam. Deinde si placet, et dici conveniat, facit unam vel duas commemorationes. Legit epistolam, graduale, alleluia, si est dicendum, vel tractum; portat librum ad cornu evangelii, dicit in medio mensae *MUNDA etc. JUBE etc.*; deinde ante librum *DOMINUS VOBISCUM, SEQUENTIA etc. signando librum et se in fronte, ore et pectore. Finito evangelio osculatur textum, dicit CREDO*, si dies et officium requirit, *DOMINUS VOBISCUM*, non vertendo se ad populum, *OREMUS, Offertorium, Praephationem, Sanctus etc., OREMUS. PRAECEPTIS SALUTARIBUS MONITI etc. PATER NOSTER. AGNUS DEI* et dat osculum pacis, si alias officio missae illius diei, quod legit, conveniat. Revertitur cum libro ad cornu epistolae; dicit communionem in eodem loco, *DOMINUS VOBISCUM* non vertendo se ad populum. Postcommunionem et commemorationes, si prius fecit ibidem. *DOMINUS VOBISCUM* ut prius et *ITE MISSA EST* vel *BENEDICAMUS* prout convenit, aut *REQUIEScant IN PACE*, si legit pro defunctis. Quo dicto ibidem se vertit ad populum et illi more solito benedicit, si non legit pro defunctis. Pro quibus si legit, benedictionem huiusmodi praetermittit. Tum dicit *DOMINUS VOBISCUM* et signans seipsum in fronte ore et pectore, continuat *INITIUM SANCTI EVANGELII SECUNDUM IOANNEM. IN PRINCIPIO etc. ut supra; quo finito vestes sacras, quas recepit, ibidem deponit. Omnia praemissa in missa huiusmodi dicuntur voce intelligibili, ita quod ab omnibus illi interessentibus audiat* (f. LXVII; ebenso *Sacerdotale Rom. 93*<sup>v</sup>). Unmittelbar darauf folgt dann der Abschnitt *De EADEM MISSA SICCA CORAM INFIRMO VEL ALIA PERSONA CELEBRANDA*, in dem bezüglich der Zeremonien auf die eben zitierte Beschreibung der *m. navalis* verwiesen wird. Am Schluß steht dann die Vorschrift: *et non debet in ea (sc. m. s.) sacramentum ostendere etiam si illud in ecclesia ibidem in loco suo sacro habeat paratum propter periculum ostensionis* (LXVII<sup>v</sup>; ebenso *Sac. Rom. 94*).

Auffallend ist die wiederholte Rubrik *non vertens se ad populum*<sup>67</sup>. Wichtiger als diese Besonderheit ist indessen eine andere Vorschrift, die sich zwar nicht bei Burchard, wohl aber in anderen Beschreibungen der *m. s.* findet. Wenn sie nämlich als ganz selbständige Feier begangen wurde, ohne jeden Zusammenhang mit der eucharistischen Messe, dann mußten Postcommunion-

<sup>67</sup> Diese Rubrik, die sich auch im *Missale Romanum* findet (beim Ritus der Kerzenweihe am Feste Purificatio BMV., beim Ritus der Aschenweihe und Palmenweihe), erklärt sich wohl aus der Urform der *m. s.*, dem Kommemorationsritus; die *versio ad populum* kam dabei nicht in Betracht, weil diese Kommemoration nicht für das Volk berechnet war.

gebete, in denen vom Empfang der heiligen Kommunion die Rede war, als unangebracht erscheinen. Solange sie nur Kommemorationsritus war, war eine solche Unstimmigkeit nicht möglich gewesen, da jeder Priester, der eine *m. s.* zelebrierte, vorher das eucharistische Opfer dargebracht hatte. Wenn also nun die Kartäuserstatuten der oben besprochenen Form ihres *officium nudum* später die ergänzende Bestimmung hinzugefügt haben: *Ubi autem a non celebrante tale officium redditur in secreto, semper recitur Completa, in qua fit mentio de susceptione Sacramenti, loco cuius iteratur Missae oratio principalis* (Stat. von 1368 cap. V nr. 32; cfr. *Disciplina Ord. Cart.* 272 s.), so wird dadurch wiederum die Entwicklung der *m. s.* vom Kommemorationsritus zur selbständigen Feier erwiesen. Eine ähnliche Anweisung, die Postcommunion zu ändern, gibt Genebrard<sup>68</sup>; indessen geht aus den Gründen, mit denen man die *m. s.* später bekämpfte, hervor, daß solche Vorschriften von gedankenlosen Priestern oft unbeachtet blieben<sup>69</sup>.

Diese feierliche Form der *m. s.* ist im Mittelalter die vorherrschende gewesen. In Frankreich, wo nach den Quellen ihre Entwicklung zur selbständigen Feier am schnellsten vor sich gegangen ist, war sie um 1500 fast allgemein üblich. Die weite Verbreitung und der Einfluß, den die Schriften von Beleth, Durandus, Guido und der *Ordo missae* des Burchard hatten, sprechen von vornherein dafür, daß sie auch in den anderen Ländern nicht unbekannt geblieben sein wird. Indessen fehlt es auch nicht ganz an quellenmäßigen Einzelbelegen für die übrigen Länder.

Was zunächst Deutschland angeht, so meint zwar Franz, die *m. s.* sei hier nur wenig in Gebrauch gewesen und die mittelalterlichen Synoden schwiegen von ihr<sup>70</sup>. Aber abgesehen davon, daß das Schweigen der Synoden noch kein Beweis ist, da sie ja an und für sich gar keine Veranlassung hatten, die allgemein als erlaubt geltende *m. s.* besonders zu erwähnen<sup>71</sup>, so widerspricht der Hinweis auf das Schweigen der Synoden auch den Tatsachen. Schon die Synode von Würzburg (1287) kann für den Gebrauch der *m. s.* angeführt werden; in ihrem can. VII heißt es: . . . *inhibemus, ut nisi unam missam aut*

<sup>68</sup> Op. cit. 196.

<sup>69</sup> L. Landtmeter, *de vet. cler. l.* II cap. 84 (229): . . . *ac denique in fine gratias agit pro sacrificio percepto*. „Refecti“ (inquit) „cibo potuque coelesti“ aut „Haec nos communio, Domine, purget a crimine“. „Et tamen nulla communio facta est, nullus cibus potusve adpositus, nihil eorum factum, quae per orationes praemissas futura significabantur.“ — Ähnlich Estius und Bona a. a. O.

<sup>70</sup> *M. i. Ma.* 82.

<sup>71</sup> Wie bedeutungslos das argumentum e silentio hier ist, ergibt sich z. B. aus folgendem: Bartholomäus a Martyribus, Erzbischof von Braga, einer der eifrigsten Kämpfer für die Reform auf dem Trienter Konzil, stellte in einigen Petitionen die zu beseitigenden Mißbräuche bei der Meßfeier zusammen; er sammelte auch die diesbezüglichen Wünsche anderer Konzilsväter. (Barth. a M., *Opera omnia* [2 Tomi. Romae 1734/35] II 382 ss. 391 ss.) Nirgends findet sich eine Andeutung der *m. s.*, so daß an sich der Schluß naheläge, Bartholomäus habe sie gar nicht gekannt. Tatsächlich erwähnte er sie offenbar deswegen nicht, weil er sie für erlaubt hielt, wie sein Votum in der Generalkongregation zeigt (*Concilium Tridentinum*. Ed. Societas Goerresiana. T. VIII [ed. St. Ehses. Friburgi 1919] 929).

*duas in casibus a iure concessis in die cantare aut legere cum sacrificii celebratione praesumant*<sup>72</sup>. Ein ähnliches Verbot enthält in Kapitel VI die Synode von Straßburg (1435)<sup>73</sup>. Die ausdrückliche Hervorhebung des *cum sacrificii celebratione* läßt mit ziemlicher Sicherheit Messen *sine sacrificio* voraussetzen, und zwar als erlaubt. Man vergleiche den Text bei Beleth: *unam cum sacrificio et aliam siccam*. Auch eine Kölner Synode (1348) erwähnt die *m. s.* im ersten Kapitel: *Contra committentes fraudem in observatione generalis interdicti: Item (prohibemus) quod diebus dominicis et festivis aliqui presbyteri induti sacris vestibus coram populo missae legant officium sine tunc sacramenti confectione ostendentes tamen ipsis hostiam ante alio tempore consecratam dentque pacis osculum et missae benedictionem praesentibus universis*<sup>74</sup>. Aus der Überschrift des Kapitels ergibt sich, daß das Synodalverbot sich zunächst nicht auf die beschriebene Form des Gottesdienstes als solche bezieht, sondern nur darauf, daß man diesen Gottesdienst halte zur Zeit des Interdiktes und dadurch die in diesem liegende Strafe illusorisch mache. Man könnte aus der ausführlichen Beschreibung, die den Charakter der *m. s.* deutlich erkennen läßt, höchstens darauf schließen, daß diese Form in mancher Hinsicht neu gewesen sei; es mag sich um eine reichere Ausgestaltung und wahrscheinlich um eine neue Anwendung der *m. s.* gehandelt haben<sup>75</sup>.

Man wird auch nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß da, wo die *m. bifaciata* erwähnt wird, auch die *m. s.* bekannt gewesen sei. Unter dieser Voraussetzung würden auch die Synoden von Bonn (1310)<sup>76</sup> und Würzburg (1407 und 1446)<sup>77</sup> für die *m. s.* in Deutschland zeugen. Nimmt man noch hinzu ihre Erwähnung in der Agende von Münster, die auf ein Rituale von St. Goar zurückgeht (um 1400)<sup>78</sup>, ferner die später zu erwähnenden nachtridentinischen Zeugnisse für die *m. s.* in Deutschland<sup>79</sup>, so dürfte das hinreichendes Material

<sup>72</sup> Coleti, *Concilia* XIV 1082. <sup>73</sup> Hartzheim V 236 s. <sup>74</sup> Ibid. IV 460.

<sup>75</sup> Die Zelebration der *m. s.* zur Milderung der Härten eines Interdiktes wird auch bezeugt durch einen Erlaß des Erzb. Mauritius von Rouen v. J. 1232: *In qualibet tamen parochiali ecclesia permittimus, ut sacerdotes semel in hebdomada ianuis clausis, exclusis interdictis diebus non festis et voce submissa legant populo introitum, epistolam, evangelium et dent populo panem benedictum et eis mandata ecclesiastica exponant...* (*Spicilegium veter. script.* III 615 [ed. L. d'Achery, F. de la Barre. Paris 1723]).

<sup>76</sup> Hartzheim IV 307. <sup>77</sup> Ibid. V 9. 339.

<sup>78</sup> R. Stapper, *Die älteste Agende des Bistums Münster* (1906) 69: (*Ordo copulandi in matrimonio*) . . . *Et si legitur missa privata de beata virgine, et contingat hora vespertarum tunc nulla fit versio ad populum nisi circa DOMINUS VOBISCUM ante Offertorium*. Dazu Stappers Anm. S. 112: „Die Worte der Rubrik *etsi legitur missa privata* scheinen, da sie wohl schon dem Kopisten nicht recht verständlich waren, im Text korrumpiert zu sein; sie nehmen Bezug auf den Gebrauch des späteren Mittelalters in dringenden Fällen . . . auf Bestellung einzelner Personen hin (also getrennt von der *missa pro populo* als reine *missa privata*) selbst nachmittags ‚zur Vesperstunde‘ eine Messe zu lesen, d. h. es wurde nur das Gebetsformular einer Messe ohne begleitende Meßhandlung, darum auch *missa sicca* genannt, aus dem Missale verlesen. In solchen Fällen brauchte der Priester, der bei Hochzeiten die Votivmesse de BMV SALVE SANCTA PARENS nehmen mußte, sich nur einmal mit *DOMINUS VOBISCUM* zum Volke zu wenden, nämlich vor dem Beten des Offertorialverses.“ (Zu dieser Bestimmung vgl. die Anm. 67.)

<sup>79</sup> S. u. S. 110 ff.



sein, um im Gegensatz zu Franz ihre allgemeine Verbreitung auch in Deutschland anzunehmen, zumal wie schon betont, ein *argumentum e silentio* dagegen auch insofern gar nicht besteht, als die zahlreichen deutschen Ausgaben der Werke von Beeth, Durandus, Guido, Burchard, in denen die *m. s.* enthalten ist, auch als Belege für ihre Verbreitung in Deutschland gelten können.

Was die außerdeutschen Länder angeht, so liegen in Polen und den nordischen Ländern keine bestimmten Zeugnisse für die *m. s.* vor. In Ungarn wird sie bezeugt durch den Entwurf der Trienter Konzilskommission, die *ad colligendos abusos de sacrificio missae* eingesetzt war<sup>80</sup>. In England läßt sich ihre Entwicklung mehr im einzelnen verfolgen. Die Tendenz zur *m. s.* in der Form der Kommunionfeier für Kranke zeigt sich schon sehr früh in den oben mitgeteilten Ordines. Zur selbständigen Feier im Sinne der eigentlichen *m. s.* scheint man aber in England erst spät gekommen zu sein. Das ergibt sich aus folgendem: Das oben erwähnte Kapitel der Synoden von Paris und Rouen<sup>81</sup> findet sich schon 1217 in den Konstitutionen des Bischofs Ricardus Poore von Salisbury<sup>82</sup> und in den Provinzialkonstitutionen Edmunds von Canterbury, ungefähr aus dem Jahre 1236<sup>83</sup>. Der Wortlaut stimmt mit dem französischen so überein, daß die Abhängigkeit außer Frage steht; nur der letzte Satz des französischen Textes, der von der *m. s.* handelt, fehlt in den englischen Bestimmungen. Diese Auslassung zeigt, daß damals in England eine Warnung vor der *m. s.*, wie sie in Frankreich gebräuchlich wurde, noch nicht nötig war. Wohl hat auch England seine *m. s.* gehabt; die Synode von Worcester (1240) verbot, daß die Geistlichen in *eadem missa plura cantent officia*<sup>84</sup>; damit ist offenbar die *m. bifaciata* gemeint, von der aus man auch wohl auf das Vorhandensein der *m. s.* wenigstens als Kommemorationsritus schließen darf. Sie hat sich aber auch in England zur selbständigen Feier entwickelt, wenn auch nicht so schnell wie in Frankreich. Den ersten Beleg dafür bietet Thomas Netter gen. Waldensis (1380—1430); nach ihm wird die Messe ohne Kanon *Missae memoria* (*missae commemoratio*) genannt und in Häusern, auf Äckern und auf dem Meere gefeiert<sup>85</sup>.

In Spanien hat, wie bereits erwähnt, Guido von Montrocher 1333 die *m. s.* in ihrer eigentlichen Form, in der er sie in Frankreich kennengelernt hatte, eingeführt, zunächst allerdings nur für Pilgereinsegnungen; daß sie dann allgemein wurde, zeigen die Ausführungen von Navarrus und der späteren spanischen Moralisten<sup>86</sup>.

<sup>80</sup> Conc. Trid. VIII 922: *Tollique abusum mandat missarum, quas siccās vocant, in quibus nulla fit consecratio neque sumptio sed sacramentum, quod in ciborio aservatur, populo ad adorationem ostenditur, quod saepe fit ab iis qui plures parochias aut capellas in diversis ecclesiis habent, maxime in Ungaria.*

<sup>81</sup> S. o. Anm. 51 und 52.

<sup>82</sup> Coleti, Conc. XIII 1047.

<sup>83</sup> Ibid. 1375.

<sup>84</sup> Ibid. 1455.

<sup>85</sup> *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae*... (3 Tomi. Venetiis 1571) T. III tit. IV cap. 35 nr. 15 (72<sup>3</sup>): *Totum lectionum et cantuum variorum officium antemissale est, quod item dicitur missa catechumenorum: quod item sine canone commemoratio missae vel memoria nominatur et in ipsis domibus aut agris vel super mare dici fas est.*

<sup>86</sup> S. u. S. 116. — Für Portugal vgl. Nikolaus Lanckmannus de Valckenstein, *Historia desponsationis et coronationis Friderici III. et coniugis ipsius Eleonorae: Quinta die mensis Novembris (1451) venit in una navicula quidam Sacerdos portans*

Für Italien beweisen Burchards *Ordo* und das *Sacerdotale Romanum* die Feier der *m. s.* in allen ihren Formen für die Zeit um 1500. Indessen kann wohl schon das cap. XVI. des *Synodicon Venetum* (1438) als Beleg gelten: *Man-damus quod nullus sacerdos in nostra civitate et dioecesi eodem die missam celebret bis conficiendo sacram eucharistiam . . .*<sup>87</sup>. Die Unterscheidung von *missam celebrare* und *conficere eucharistiam* läßt wohl ähnlich wie bei den erwähnten deutschen Synoden auf ein *missam celebrare* ohne *conficere eucharistiam* schließen, also auf die *m. s.* Da das zitierte Kapitel einer Synode des Bischofs Angelus Corarius von Castello entnommen ist, führt es uns in die Zeit von 1380.

Fassen wir die Ergebnisse dieser Untersuchungen über die *m. s.* zwischen 1200 und dem Tridentinum zusammen, so ergibt sich ungefähr folgendes: Die *m. s.* wird schon um 1200 nicht mehr nur als Kommemo-rationsritus *ad libitum sacerdotis* gefeiert, sondern von Intentionen der Gläubigen abhängig gemacht; sie wird mehr und mehr von der Feier der eucharistischen Messe, mit der sie bis dahin verbunden war, losgelöst und nach Art der Benediktionen<sup>88</sup> selbständig gefeiert; im Laufe des 13. Jh. wird sie dann immer vollständiger der äußeren Feier der Messe nachgebildet und bei den verschiedensten Gelegenheiten angewendet. Von Frankreich aus verbreitete sie sich verhältnismäßig schnell in Deutschland, Italien, Spanien. Da ihre Feier auch in England und Ungarn sicher nachgewiesen werden kann, so läßt sich wohl mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit gegen Ende dieser Periode ihre allgemeine Verbreitung in den Ländern des lateinischen Ritus annehmen<sup>89</sup>.

---

*Sacramentum Eucharistiae in quodam mercacio pendenti in collo, et omnibus in Kar-raca* (offenbar der Name des Schiffes) *existentibus causa devotionis Corpus Domini-cum monstravit et ibidem Missam siccam absque Canone legit et benedictionem dedit* (Pez, *Scriptores Rerum Austriacarum*. Tomus II 586 s. Leipzig 1725).

<sup>87</sup> Coleti, *Conc.* XVII 1403.

<sup>88</sup> Einige Benediktionsriten hatten im 11./12. Jh. eine weitgehende Ähnlichkeit mit der Meßfeier erlangt, in ganz besonderem Maße war das bei der Palmenweihe der Fall. (Vgl. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* [1909] I 470 ff.) Man hat aber im Mittelalter diese meßähnlichen Benediktionsriten nie für „trockene Messen“ gehalten, weil sie ihrer Entstehung und ihrem Sinne nach nichts mit der *m. s.* zu tun hatten. Als die *missae siccae* scharf bekämpft wurden, ließ man diese Riten ganz unbeanstandet; ebensowenig suchten die Verteidiger der *m. s.* durch den Hinweis auf diese Riten die Erlaubtheit der *m. s.* darzutun. Erst Moléon rechnet die Palmenweihe und die aus Kollekte, Epistel, Graduale und Evangelium bestehende Statio einer Bittprozession zu den *missae siccae* (J. B. Le Brun des Marettes de Moléon, *Voyages liturgiques de France* [Paris 1757] 177, 338). Ähnlich weist R. Stapper bezüglich der Palmenweihe auf die *m. s.* hin (*Grundriß der Liturgie* [1922] 249). Wenn solche Identifizierungen auch abgelehnt werden müssen, so ist doch nicht ausgeschlossen, daß diese selbständigen, der Form der Messe nachgebildeten Benediktionsriten die vollständige Loslösung der *m. s.* von der eucharistischen Messe und ihre Verselbständigung mit hervorgerufen und gefördert haben.

<sup>89</sup> Der Orient hat wohl meßähnliche Riten außerhalb der eucharistischen Messe gehabt; vgl. die oben Seite 1 erwähnten und G. Diettrich, *Die nestorianische Tauf-liturgie* (1903); dazu die Rezension von A. Baumstark im *Or. Christ.* III (1903) 219 ss.

## III.

Die Tatsache, daß die *m. s.* seit dem 12. Jh. als erlaubt betrachtet und in einer Anzahl der beliebtesten liturgischen Handbücher empfohlen wurde, erklärt es, daß man auch in der Reformationszeit keinen Anstoß daran nahm. Die Reformatoren, die ihre Angriffe in erster Linie gegen das eucharistische Opfer richteten, hatten zunächst kaum ein Interesse für diese Feier, die, wenn auch gelegentlich mißbraucht, so doch im allgemeinen einwandfrei war. So wird man dem Umstand, daß die Reformationspolemik sich wenig oder gar nicht mit der *m. s.* beschäftigte, nicht eine solche Bedeutung beilegen, wie Franz es tut, der daraus auf einen geringen Gebrauch der *m. s.* in Deutschland schließen will, was schon mit Rücksicht auf die oben angeführten Belege unrichtig ist.

Luther erwähnt die *m. s.* einmal in den Tischreden; wenn er in ihr auch den Kanon gebetet werden läßt, so dürfte sich diese Ungenauigkeit aus der ganzen Art einer Unterhaltung bei Tisch und ihrer Überlieferung wohl erklären<sup>90</sup>. Franz zitiert dann Johannes Eck, der in den *Annotationes* über die *m. s.* sich äußert<sup>91</sup>. Ich zitiere nach einer deutschen Übersetzung: *Avff Butzers falsch auszschreiben / der handlung im Reichsztag zu Regenspurg. Anno MDXLI. — Schutzred D. Ecken / als vil belangt Chur und Fürsten / Gaistlich und Wellich / auch andere Christliche / Stend. Vom Latein ins Teutsch gebracht / durch Michael Wagner. MDXLII.* (Wagner war ein Schüler Ecks, seine Übersetzung ist von Eck durchgesehen und korrigiert worden; vgl. den Anfang der Vorrede): „Das ist ain Grewel vnd Gottslesterung / das etlich newlich erdacht Haben / seyt der zeit des leidens Christi inn der Kirchen vnerhört / von der trucknen Mesz / nach dem gmainen teutsch: Das nennen sy aber ain truckne mesz / wann der Priester an ainem Sontag oder andern Fest / alle ding tuth / die zu der Mesz gehören / mit Introit / Collecten / Epistel / Euan-geli vnd ander gsängen / doch so er kain Communicanten Hat / will er auch nit Communiciern / Vnd darumb Consekriert ehr auch nit / sonder Helt ain

Aber das sind keine *missae siccae* im eigentlichen Sinne. Die einzige Parallelerscheinung zur *m. s.* scheint sich in der nestorianischen Kirche zu finden. G. Badger berichtet in seinem Werk *The Nestorians and their Rituals* (2 Vol. London MDCCCLII) II 242: „At the present day, however, the celebration of the Holy Eucharist is restricted to Sundays and the principal holidays and in some churches it is not offered for weeks together, — a departure from the rules laid down by their canons which the more intelligent among them deplore and censure. On such occasions it is usual for the priest to read the liturgy, omitting the prayer of consecration and other parts of the office, and this is called *de Sh-heemé* or *Simple*, and approaches very nearly to the Dry office, as enjoined by the Church of England when there is no communion.“ Die Kenntnis dieser Stelle verdanke ich Herrn Prof. Dr. Rucker (Münster). Die Bezeichnung der englischen Liturgiefeier ohne Kommunikanten als *m. s.* ist nach den oben S. 90 dargelegten Grundsätzen abzulehnen.

<sup>90</sup> Ausgabe von J. Aurifaber (Eisleben 1566) f. 385: „Die Messe ist der höchste und größte Gottesdienst, Gewerb und Pfeiler des Bapsts. Da war ein solch Meshören, das, wenn große Herrn und Gewaltige des Morgens keine Messe hatten gehort, so mußte man ihm ein truckene Messe halten, Alle Gebete, die Epistel das Evangelium den Kanon die consecrirte Hostien aus dem Ciborio mit dem Kelch Auffheben.“

<sup>91</sup> *M. i. Ma.* 84 Anm. 1.



truckne Mesz / on die Eucharistien / on den leib vnd blut Christi: Ist nit das Gott verlachen? / ist nit das Christum verspotten / vnd jm mit den Juden sein angsicht verbinden / ein sollich ding dichten vnd als ein spectackel halten / daran in der wahrhait nicht ist?“ (54v).

Franz meint, diese Äußerungen Ecks gelten lediglich den Gegnern der Kirche und „beweisen darum, daß die *m. s.* auch nach der Erfahrung des vielgewanderten Magisters Eck in der katholischen Kirche Deutschlands im allgemeinen nicht in Übung war. Wäre sie es gewesen, so würde Eck sicherlich nicht die Praxis der Neuerer mit solcher Schärfe verurteilt haben. Er hätte sonst den Hinweis auf die ähnliche Übung unter den katholischen Priestern gewärtigen müssen.“

Hier scheint mir Franz zuviel und darum nichts zu beweisen. Zunächst ist doch festzustellen, daß ein Mann mit dem theologischen Wissen wie Eck die *m. s.* unmöglich nur, wie Franz meint, als „ein Stadium in der Liturgie der Neuerer . . .“ betrachtet haben konnte, nachdem in einer Anzahl der verbreitetsten liturgischen Bücher diese Einrichtung als eine 200–300 Jahre zurückreichende beschrieben war; aus den Schriften von Beleth, Durandus, Burchard muß Eck die *m. s.* als katholischen Ritus gekannt und gewußt haben, daß sie nicht erst „neulich erdacht“ sei. Andererseits ist es richtig, daß der Zusammenhang, in dem sich die zitierte Stelle bei Eck findet, ihre Deutung als Geißelung katholischer Mißstände schwer verständlich macht. Berücksichtigt man diese beiden Momente, so legt sich die Erklärung nahe, daß Eck nicht die seit Jahrhunderten in der katholischen Kirche geübte Form der *m. s.* verurteilen wollte, sondern nur jene besondere Form, die sie bei den Protestanten angenommen hatte. Worin bestand nun diese von Eck so gerügte Neuerung? Ich glaube zunächst in der Einführung der deutschen Sprache für die *m. s.*; darauf scheinen Ecks Worte „ain Grewel vnd Gottslesterung von der trucknen Meß nach dem gmainen teutsch“ hinzudeuten. Man nahm katholischerseits allgemein an der Einführung der deutschen Sprache Anstoß, so daß dieses Moment den Zorn Ecks schon erklären könnte<sup>92</sup>. Dann aber kommt im vorliegenden Falle noch hinzu, daß bei den Lutheranern, was den Katholiken nur ein Notbehelf und Ersatzmittel für die Messe gewesen war, von nun an der ordentliche Gemeindegottesdienst sein sollte. So werden die letzten scharfen Urteile Ecks verständlich: wenn die *m. s.* die eigentliche Opfermesse als die von Christus gewollte Gottesdienstform vollständig ersetzen sollte, dann war das wirklich ein „Gott verlachen, Christum verspotten . . .“. Jedenfalls geht es nicht an, Eck als Zeugen dafür anzuführen, daß die *m. s.* in Deutschland nicht üblich war; man darf ihn aber auch nicht ohne weiteres als Gegner der *m. s.* betrachten; was er bekämpfte, war nichts anderes als die reformatorische „Messe“, in der er eine mißbräuchliche Weiterbildung der *m. s.* sah.

In Anschluß an diese Stelle Ecks erhebt sich die interessante Frage, ob tatsächlich die *m. s.* die Bildung der lutherischen Gottesdienstformen beeinflusst hat. Nach Eck könnte man an einen direkten Zusammenhang denken. Indessen

<sup>92</sup> Das ergibt sich auch aus der Verteidigung des Johann Schwebel von Pforzheim: . . . *Quod Missas germanica lingua lego, non tantum facinus arbitror, ut huius me pudeat aut lucem fugiam: sed palam id facio optans, ut omnes id faciant . . .* (J. Smend, *Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe* [1896] 71).

lassen sich aus den liturgischen Schriften der Reformatoren solche Beziehungen nicht feststellen<sup>93</sup>. Wenn Eck die einzige und ordentliche Gottesdienstform der Reformatoren nur als *m. s.* bezeichnet, so war das eine Polemik, die mit Rücksicht auf die objektiv vorhandene Ähnlichkeit nicht unberechtigt war; demgegenüber aber muß doch auch berücksichtigt werden, daß die Reformatoren gewillt waren, an die Hauptform der katholischen Liturgie anzuknüpfen und diese nach ihren Anschauungen nezugestalten, so daß die Idee ihres Gottesdienstes eine wesentlich andere war als die der *m. s.* Daß sie diese gar nicht berücksichtigten, hat nach den angeführten Belegen seinen Grund nicht etwa darin, daß man in Deutschland die *m. s.* nicht feierte, sondern vielmehr darin, daß diese im Verhältnis zur eucharistischen Messe als etwas so Unzulängliches betrachtet wurde, daß beide Formen schlechthin als inkommensurable Größen galten. Diese Auffassung erklärt sowohl die Empörung Ecks über die reformatorische Messe als einer unstatthaften *m. s.* als auch das mangelnde Bewußtsein der Neuerer, daß ihr Gottesdienst eigentlich nicht viel mehr als eine *m. s.* sei. Von späteren reformatorischen Theologen haben sich die oben erwähnten M. Chemnitz im 16. und J. A. Schmidt im 17. Jh. eingehender mit der *m. s.* befaßt, ohne die bestehende Ähnlichkeit mit der evangelischen Liturgie hervorzuheben. Daß sie aber die *m. s.* einer so eingehenden Untersuchung würdigten, wie es besonders Schmidt tat, zeugt wiederum dafür, daß sie auch in Deutschland nicht ganz ohne Bedeutung gewesen ist.

Hatte nach den damaligen Anschauungen die kirchenfeindliche Reformbewegung keine besondere Veranlassung, gegen die *m. s.* vorzugehen, so gilt das auch für die von der Kirche eingeleitete Reform. Das Tridentinum hat sich mit der *m. s.* beschäftigt, als die mit der Meßfeier zusammenhängenden Mißstände besprochen wurden.

Am 20. Juli 1562 wurde eine Kommission von sieben Bischöfen eingesetzt *ad colligendos abusus de sacrificio missae*<sup>94</sup>. Diese arbeitete zunächst eine *collectio abusus* aus, in der die *m. s.* nicht erwähnt wird<sup>95</sup>; in der Umarbeitung dieser *collectio* aber, dem *Compendium abusus circa sacrificium missae*, wird gefordert, daß die trockenen Messen als *abusus* abgeschafft werden sollten<sup>96</sup>. Dementsprechend wurde der Generalkongregation ein *Decretum de reformatione* und vierzehn Kanones zur Prüfung vorgelegt, deren zweiter folgendermaßen lautet: *Sanctissimum Christi sacrificium, ubi vivifica Dei caro ac pretiosissimus eius sanguis offerri debent, temere satis quibusdam in locis ad aliud imaginarii sacri genus traducitur, ubi sacerdotes nulla consecratione nec sumptione facta umbraticam tantum mysterii speciem agunt et veritate sacri-*

<sup>93</sup> Vgl. P. Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus* (1921). — J. Smend, s. Anm. 92. — F. Rendtorff, *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge* (1914). — L. Fendt, *Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts* (1923).

<sup>94</sup> *Conc. Trid.* VIII 721.

<sup>95</sup> *Ibid.* 916; Ehses möchte zwar die Stelle: *Item videndum, an abusus sit, quod pro missis celebrandis accipiantur eleemosynae in conventibus, quae tamen missae postea non dicuntur* (918) auf die *m. s.* beziehen; indessen ist diese Ausdrucksweise hier viel zu allgemein, als daß man sie gerade auf die *m. s.* beziehen müßte.

<sup>96</sup> S. o. Anm. 80.

*ficii relicta, inane quoddam eius simulacrum effingunt. In posterum igitur missae istae omnes, quas siccas vocant, ab ecclesia Dei amoveantur easque in ecclesiis celebrantes uti sacerdotalis muneris illusores condigno exemplo puniantur arbitrio ordinarii*<sup>97</sup>. In der Diskussion über diese Kanones, die mehrere Tage dauerte, hat keiner der anwesenden Konzilsväter das spezielle Verbot der *m. s.* ausdrücklich bestätigt; wohl aber haben elf Bischöfe ihre Beibehaltung ausdrücklich gefordert, einige ganz allgemein, andere mit bestimmten Einschränkungen: die Bischöfe von Naxos und Braga stimmten dafür, die *m. s.* nur in den Kirchen zu verbieten<sup>98</sup>, die von Ajaccio und Montemarano verwarfen ihre Feier in der Meßkleidung<sup>99</sup>, die von Vigevano und Fünfkirchen forderten die Beibehaltung der *m. s.* für solche Fälle, wo sie *ex devotione* gefeiert werde, besonders wenn keine Gelegenheit zur eucharistischen Messe sei<sup>100</sup>, die Bischöfe von Naxos, Reggio und Coimbria betonten den Wert der *m. navalis*<sup>101</sup>, die Bischöfe von Castro, Terni und Csanad sprachen ganz allgemein für die *m. s.*<sup>102</sup>. Der Erfolg der Beratungen war, daß der Entwurf der Kommission abgelehnt wurde; er wurde dann umgearbeitet zu dem *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missarum*, das am 17. September 1562 in der XXII. Sessio angenommen wurde<sup>103</sup>; in diesem Dekret ist das Verbot der *m. s.* nicht enthalten.

Aus dieser Geschichte der *m. s.* auf dem tridentinischen Konzil ergibt sich zunächst das eine, daß sie fast überall gefeiert wurde: ungarische, italienische und portugiesische Bischöfe treten für sie ein. Bemerkenswert ist aber ferner, daß sich hier zum erstenmal, soweit wir es feststellen können, Stimmen gegen die *m. s.* erheben. Der Grund für diese ablehnende Stellungnahme dürfte in den Zeitverhältnissen liegen. Durch die Reformatoren war der Opfercharakter der Messe geleugnet und stark verunglimpft worden; infolgedessen wurde er nun katholischerseits wieder stärker betont. Von diesem Standpunkt aus erschien dann die *m. s.* als ein *inane simulacrum*, durch das die Bedeutung des wahren Opfers geschmälert und vielleicht auch den Tendenzen der Neuerer Vorschub geleistet werden konnte. Diese Befürchtungen waren um so berechtigter, als die *m. s.* in ihrer selbständigen Form mehr und mehr der äußeren Feier der eigentlichen Messe angeglichen worden war, so daß für die einfachen Gläubigen und auch für schlecht gebildete Priester die Gefahr bestand, beide Formen der Messe auch ihrem inneren Wert nach gleichzusetzen. Daß das geschehen ist, zeigt unter anderem die Synode von Prag (1605), die ausdrücklich feststellen mußte, daß man durch Anhörung der *m. s.* nicht der Sonntagspflicht genüge<sup>104</sup>.

<sup>97</sup> Conc. Trid. VIII 926.

<sup>98</sup> Ibid. 928. 929. <sup>99</sup> Ibid. 931. 933. <sup>100</sup> Ibid. 933. 935.

<sup>101</sup> Ibid. 928. 931. <sup>102</sup> Ibid. 930. 931. 939. <sup>103</sup> Ibid. 962.

<sup>104</sup> Tit. XIX: *Nemo sacerdos saecularis vel Regularis quavis occasione vel causa in ecclesia vel alibi missam non integram quam Siccam vocant absque Corporis et Sanguinis Domini nostri consecratione et sumptione celebrare seu recitare audeat, alioquin suspensionem ■ Divinis ipso facto incurrat. Qui vero huiusmodi Missis intersunt, Ecclesiae praecepto de Missa die festo audienda non satisfaciunt; imo in hoc etiam graviter delinquant* (Hartzheim VIII 711).



Solchen Befürchtungen werden sich auch die Freunde der *m. s.* nicht haben verschließen können, so sehr sie auch im übrigen ihren Erbauungswert betonten. Dazu kam noch die pastoral-pädagogische Erwägung, daß die *m. s.* wegen ihrer äußeren Ähnlichkeit mit der reformatorischen Liturgie den Übertritt vom Katholizismus zur neuen Lehre vorbereiten und fördern könnte. So suchte man denn die Ursache zu diesen mißverständlichen Auffassungen der *m. s.* zu beseitigen, indem man ihre äußere Feierlichkeit zu vereinfachen suchte: keine Meßkleidung, Zelebration nicht in der Kirche oder überhaupt nur da, wo man keine eigentliche Messe haben könne. Diese Maßnahmen hatten den Zweck, den Unterschied zwischen der *m. s.* und der eucharistischen Messe schon äußerlich so auffallend zu machen, daß eine Gleichsetzung beider unmöglich wurde. Daß man auf dem Tridentinum von einem generellen Verbot absah, ist aber wieder ein Beweis dafür, daß man sie damals noch als Andachtsübung sehr hoch schätzte.

So ist es zu verstehen, daß am Ende des 16. Jh. noch eine Reihe bedeutender und kirchlich treuer Männer als Verteidiger der *m. s.* auftreten konnten, wie Genebrard, Bischof von Paris, wohl ihr begeistertster Lobredner<sup>105</sup>, Matthäus Galenus, Professor in St. Douai<sup>106</sup>, und sein Schüler Andreas Croquetius<sup>107</sup>, Joh. Steph. Durantus<sup>108</sup>, Martin Azpilcueta<sup>109</sup> u. a. Andererseits wurde der Kampf gegen die trockene Messe, der auf dem Tridentinum begonnen, aber zu keinem Ergebnis geführt hatte, in der zweiten Hälfte des 16. Jh. in einzelnen Gegenden fortgeführt, besonders in den Niederlanden, wo nach Estius<sup>110</sup> die Bischöfe Martinus Rythovius von Ypern (1562—1583), Petrus Curtius von Brügge (1561—1567), Cornelius Jansen von Gent (1565—1576) und die Theologieprofessoren von Löwen gegen sie vorgingen. Sie wurde auch auf einigen Synoden verboten; ich erwähne die Diözesansynoden von Ypern

<sup>105</sup> Op. cit. 196 s.: „... afin qu'ils ne soient privez totalement d'exercice de Religion et que s'ils peuvent participer par presence corporelle à la substance et corps du sacrifice, ils jouissent de l'ombre ou s'ils ne jouissent entierement du pain quotidien superessentiel et celeste, que pour le moins ils ne soient frustrez des miettes, c'est à dire, des prieres, benedictions, suffrages et memoires qui s'y font.“ — 198: „Car cette messe seiche n'est pas seulement commemoration et remembrance de la vraye et parfaite, mais aussi l'application . . . Elle leur servira d'exercice de Religion, d'instrument pour communier par foy, desir, devotion esprit, s'ils ne se trouvent en estat de communier par mesure moyen sacramentellement. Elle leur vaudra de nourriture, conservation et augmentation spirituelle. Outre la benediction Sacerdotale, qu'ils receurent, laquelle surpasse ou esgale celles de Patriarches . . . et de fait les Ecclesiastiques en telle actions vice Christi inter Deum et homines mediatoris funguntur.“

<sup>106</sup> S. o. Anm. 10.

<sup>107</sup> S. o. Anm. 9.

<sup>108</sup> S. o. Anm. 6.

<sup>109</sup> Op. cit. 672: . . . *principaliter dicendum . . . licere de se praefatas Missas siccas dicere . . . modo flant sine scandalo et sine superstitione et interpolatione.*

<sup>110</sup> Op. cit. XXXIV.

(1577) unter Bischof Rythovius, wo an Stelle der *m. s.* eine eucharistische Andacht mit Predigt vorgeschrieben wurde<sup>111</sup>, die Synode von St. Omer (1583) unter Bischof Joh. Sixius, einem ehemaligen Löwener Professor, auf der die *m. s.* besonders bei Trauungen verboten wurde<sup>112</sup>, und die Provinzialsynode von Cambrai (1586) unter Bischof Ludwig de Berlaymont, auf der sie ganz allgemein untersagt wurde<sup>113</sup>. Bei den Kartäusern wurde sie 1572 ebenfalls verboten<sup>114</sup>.

Welche Wirkungen solche Verbote im einzelnen hatten, läßt sich nicht genau feststellen. Man wird aber nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß sie zunächst auf Widerstand gestoßen sind. Man braucht nur daran zu denken, daß Genebrard es für nötig oder doch angebracht hielt, in seinen Pariser liturgischen Predigten 1591 die *m. s.* mit den eben zitierten Sätzen so zu verherrlichen, wie es vor ihm niemand getan hatte, und daß er dann diese Predigten bald darauf veröffentlichte. Auch die bereits mehrfach erwähnten Ausführungen des Estius in seiner 13. theologischen Rede, die er im November 1608 in Douai hielt, machen ganz den Eindruck, als ob die Synodalverbote einer scharfen Kritik begegnet seien; schon der Titel deutet darauf hin: *Utrum siccarum missarum usus justa ratione sublatus sit per synodos episcopales?*

Estius hat in dieser Rede die Gründe für die Unerlaubtheit der *m. s.* erschöpfend zusammengestellt; wenn sie auch nicht in allem überzeugen, so sind sie doch für die Zukunft maßgebend geblieben; alle späteren Gegner der *m. s.* berufen sich auf sie, neben den schon genannten Laurentius Landtmeter († 1645) und Kardinal Bona († 1674) auch Benedikt XIV.<sup>115</sup>. Im 17. Jh. führten dann in Frankreich die neuherausgegebenen Ritualien den Kampf gegen die *m. s.* weiter. Thiers zitiert die Ritualien von Angers (1626), Rouen (1640), Chartres (1640), Meaux (1645), Malines (1649) und Bourges (1666) als solche, in denen sie verboten wurde<sup>116</sup>. Aus dem Jahre 1653 ist ein Erlaß des Bischofs von Troyes bemerkenswert, weil aus ihm hervorgeht, wie fest die Gläu-

<sup>111</sup> Tit. XV cap. 10: *Missam quam siccam vocant, omnino fieri prohibemus, etiam in locis in quibus unicus sacerdos est; sed in his loco primæ missæ decantari poterunt Laudes Venerabilis Sacramenti et ipsa Eucharistia populo adoranda exhiberi cum brevi ad populum et maxime ad iuventutem monitione et institutione circa rudimenta fidei* (Hartzheim VII 848).

<sup>112</sup> Tit. X cap. XII (Hartzheim VII 939).

<sup>113</sup> Tit. III cap. VII (Hartzheim VII 1001).

<sup>114</sup> Le Couteux, *Annal.* II 365: *Sed ultimus nostrorum Statutorum conditor Bernardus Carassus eam penitus anno 1572 abolevit, præcipiens ut nunquam in conventu cantaretur, sed loco eius Missa integra cum sacrificio in privato, ubi esset copia sacerdotum redderetur; „et propterea, inquit, nudum officium minime est dicendum; quod alias quoque nullum apud nos locum habere volumus“*. Es handelt sich hier um das *officium nudum* in seiner doppelten Form, nicht um die fälschlich so genannte *m. s. de BMV*, die heute noch gebetet wird; vgl. Anm. 29.

<sup>115</sup> *De sacr. sacrif. missæ* l. III cap. VI nr. 8 (ed. J. Schneider 1879, 358).

<sup>116</sup> *Op. cit.* 380.

bigen an der *m. s.* hingen<sup>117</sup>; dasselbe ergibt sich auch aus dem Verbot, das die Synode von Sitten an der Rhone im Jahre 1626 erließ<sup>118</sup>.

Doch nicht nur das Volk hielt an der *m. s.* fest, sondern auch eine große Anzahl der Theologen, die auch im 17. Jh. noch nicht einig in ihrer Ablehnung waren. Die Frage, ob die *m. s.* erlaubt sei, beschäftigte besonders die Kasuisten dieser Periode.

Der Elsässer Georg Gobat, Jesuit zu Konstanz, führt in einem Traktat seiner *Experimentalis Theologia*, der 1669 zum erstenmal erschien, seinen Ordensgenossen Petrus Cotonius (Lyon, † 1626) und den Sizilianer Antoninus Diana (1585—1663) als Verteidiger ihrer Erlaubtheit gegen Wilhelm Mercerus, Professor in Löwen (1572—1639), an. Cotonius und Diana gestatten sie wenigstens in solchen Gegenden, wo sie schon eingeführt ist<sup>119</sup>. Ausdrücklich stellt Gobat dann noch mit dem Spanier Joh. Azor († 1603) fest: *Nemo tenetur eam* (sc. *m. s.*) *audire, etsi commode possit*<sup>120</sup>. Bona († 1674) meint zwar, sie sei schon zu seiner Zeit *ubique gentium . . . obliterata et abrogata*<sup>121</sup>; doch steht das Zeugnis seiner Zeitgenossen entgegen. So hebt z. B. Dominicus Macrus ausdrücklich hervor, daß die Schiffsmesse bei den Seeleuten von Malta noch in Übung sei<sup>122</sup>; Moléon erwähnt ebenfalls für diese Zeit die Feier der *m. s.* in der Diözese Clermont bei unaufschiebbaren Begräbnissen am Nachmittag<sup>123</sup>. Johannes Clericatus, Generalvikar von Padua, faßt seine Entscheidung über die *m. s.* in einem zur Lösung praktischer Seelsorgsschwierigkeiten für die Geistlichen seiner Diözese bestimmten Buche dahin zusammen, daß sie nach Ansicht der Theologen nicht verboten sei, wenn keine Gelegenheit zur wirklichen Meßfeier gegeben und ihre Feier üblich sei; und daß sie zu seiner Zeit (1633—1717) in der Diözese von Padua noch üblich und sogar populär war, zeigt die von ihm berichtete Geschichte eines jungen Mannes aus dem Volke, der sich zu Hause

<sup>117</sup> „ . . . et afin que les paroissiens ne puissent prétendre d'ignorance et contraindre le curé à dire des messes sèches au préjudice de nos défense ordonnons de publier notre décret au prône . . .“ (Archiv von Aube. Reg. 36, s. G. f. 96. Die Kenntnis dieses Erlasses verdanke ich der freundlichen Vermittlung des Ehrendomherrn M. A. Prévost in Troyes).

<sup>118</sup> Cap. V § 5: *Missas siccās de Spiritu Sancto et alias eiusmodi passim in nostra dioecesi celebrari solitas interdiximus penitus sub poena indignationis nostrae et suspensione ab officio et beneficio. Quodsi pecuniae nonnunquam pro huiusmodi missis celebrandis offerantur, instruantur offerentes et aliae verae et non siccāe Missae pro illis dicantur vel minimum collectae ad ipsorum offerentium intentionem adiungantur* (Hartzheim IX 383).

<sup>119</sup> *Experientiarum theologicarum sive Experimentalis Theologiae de septem Sacramentis casibus plus quam septingentis . . . tractatus septem* (Monachii 1681) Tract. III cas. I sect. I nr. 20 (188).

<sup>120</sup> Ibid. tract. V cas. I sect. I nr. 11 (416). — Diana (*Coordinatus* ed. M. Alcolea. Lugduni 1667. II 83 s.) führt folgende Autoren für die Beurteilung der *m. s.* an: den Löwener Professor Guilelmus Mercer (1572—1639), den Spanier Thomas Hurtado († 1659), den Belgier F. Sylvius (1581—1649), den Spanier Lezana (1586—1659), die Portugiesen H. Henriquez (1536—1608) und St. Fagundez († 1645).

<sup>121</sup> *Rer. lit.* I. I cap. XV nr. VI (108).

<sup>122</sup> *Hierolexicon* sub v. *m. s.* (Romae 1677) 383 s.

<sup>123</sup> Op. cit. 76.



einen Altar errichtete und in alten Gewändern unter Zulauf des Weibervolkes die *m. s.* feierte <sup>124</sup>.

Für Belgien stellt allerdings Lupus (1621—1681) ihr vollständiges Aufhören fest, was mit Rücksicht auf die energischen Verbote des belgischen Episkopates durch Synoden und Ritualien verständlich ist <sup>125</sup>; im übrigen kann man aber sagen, daß sie in Spanien, Italien und Frankreich auch um das Jahr 1700 noch nicht gänzlich beseitigt war. Dasselbe gilt auch für Deutschland. Wir haben für das 17. Jh. nicht nur das von Franz erwähnte Synodalverbot von Prag (1605) <sup>126</sup>, auch zwei Kölner Synoden (1651 und 1662) verbieten sie <sup>127</sup>. Aber auch diese Verbote bedeuten noch nicht ihr Ende in Deutschland. Ein späterer Zeuge ist Abraham von St. Clara, der sie in seinen Predigten, die doch Zeitverhältnisse berücksichtigen, erwähnt als einen willkommenen Ersatz der eucharistischen Messe für vornehme Langschläfer; sein Satz: „Trifft man dann die nächste beste Jäger-Meß an, ist die Sach desto besser!“ zeigt, daß man doch noch verschiedentlich Gelegenheit zur *m. s.* finden konnte <sup>128</sup>.

Zusammenfassend kann also für die nachtridentinische Periode festgestellt werden, daß die Bekämpfung der *m. s.* zum erstenmal auf dem Tridentinum in Erscheinung trat, aber zu keinem endgültigen Verbot führte, daß diese Bekämpfung dann in den folgenden Jahrzehnten besonders in Belgien und Frankreich scharf fortgesetzt wurde, daß aber trotzdem ihre Feier sich bis zum Ende des 17. Jh. und vielleicht noch bis in die ersten Jahre des 18. gehalten hat. Dann aber ist sie mehr und mehr in Vergessenheit geraten. Der Grund dafür mag neben den vielfachen Verböten und dem Einfluß so bedeutender Liturgiker wie Bona und Benedikt XIV. auch darin liegen, daß die eucharistischen Segensandachten, auf die schon die erwähnte Synode von Ypern hinwies, weitere Verbreitung fanden. Jedenfalls hat dann im Laufe des 18. Jh. die Feier der eigentlichen *m. s.* vollständig aufgehört, nachdem sie durch 600 Jahre im gottesdienstlichen Leben eine nicht ganz unbedeutende Rolle gespielt hatte.

<sup>124</sup> *Idcirco Doctores dicunt, non esse prohibitum missam siccam celebrare in defectu veri sacrificii, ubi concurrat vehemens devotio adstantium vel ubi talis vigeat consuetudo; quam adhuc extare praesertim in triremibus Melitensibus testatur Macrus in Hierolexicone . . . Ego tamen graviter increpavi, dum Vicarii Generalis munere jungerer hic Patavii, quemdam iuvenem plebeium satis ingeniosum sed inimicum laboris, qui ad carpendas eleemosynas non solum auditas a Praedicatoribus conciones more praedicatorio in viis recitabat, sed etiam domi structo altari quasdam vestes laceras indubat et missam siccam celebrabat, non ex devotione sed ex quadam otiositate et vanitate concurrentibus mulierculis ad idem opus. Ideo ei minatus fui carcerem et verbera (Dec. Sacram. I l. III dec. 31 nr. 36 ss. [146 s.]).*

<sup>125</sup> Synod. Gen. ac Prov. Decr. et Can. III 103.

<sup>126</sup> S. Ann. 104.

<sup>127</sup> Synodus Coloniensis a. 1651 P. II cap. X nr. 12: *Eadem lege missas siccas in quibus Corpus Domini nec consecratur nec sumitur interdiximus, ac penitus abrogamus. Ideoque qui deinceps missam huiusmodi siccam vel ad purificandam mulierem vel ad celebrandum coniugium vel ullum quempiam finem celebraverit, nostram non effugiet animadversionem.* Auf dieses Verbot ist verwiesen in der Synode von 1662 (Hartzeim IX 751. 990).

<sup>128</sup> Abrahamisches Gehab dich wohl! 4. Diskurs (Nürnberg 1729, 63).

Die Betrachtung der geschichtlichen Entwicklung der *m. s.* ist notwendig, wenn man zu einem richtigen Urteil über sie gelangen will. Das eine wird zunächst ohne weiteres klar, daß man sie nicht allgemein als „*abusus*“ bezeichnen darf. Als Kommemorationsritus hat sie nichts Anstößiges an sich; auch in ihrer selbständigen Form war sie eine kirchliche Andacht, die zur Erbauung der Gläubigen wohl geeignet war. Man wird aber doch zugestehen müssen, daß diese Form den Keim zu Mißverständnissen in sich trug; daß dieser Keim nicht unfruchtbar geblieben ist, insofern sich allmählich eine Überschätzung ihres Wertes gegenüber der eucharistischen Messe einstellte, hat die geschichtliche Entwicklung gezeigt.

Was die liturgiegeschichtliche Bedeutung der *m. s.* angeht, so liegt diese zunächst darin, daß sie durch sechs Jahrhunderte eine legitime liturgische Handlung war, insofern sie durch die in jenen Zeiten für die Liturgie kompetenten Obrigkeiten, Ordinarius loci und Ordensobere, z. T. direkt angeordnet z. T. gebilligt worden ist, und das nicht nur in einzelnen Gegenden, sondern fast im ganzen Abendland. Weitere Bedeutung gewinnt sie für die Entwicklung der Spendung einzelner Sakramente und Benediktionen, insbesondere auch für die Meßfeier bezüglich der Kommemorationspraxis eines zweiten Offiziums.

Die *m. s.* beleuchtete aber auch in ihrer 600jährigen Geschichte das Verhältnis von Priester und Volk zur liturgischen Feier. Sie zeigt nämlich, daß für die Gläubigen die Messe die höchste Form des gottesdienstlichen Lebens war, in deren Zeremonien man mit Vorliebe seine Andachten gefeiert wissen wollte. Sie zeigt aber andererseits auch, daß man im Laufe des Mittelalters vielfach dem Kern der Meßfeier, dem Opfergedanken, immer weniger Verständnis entgegenbrachte, sich dafür desto intensiver an die äußeren Riten der Meßhandlung hängte, in denen man unter dem Einfluß der mystischen Meßerklärung jener Zeit die Ereignisse des Lebens und Leidens Jesu dargestellt sei. So konnte die *m. s.* mit Rücksicht darauf, daß sie die Meßzeremonien möglichst getreu nachbildete, allmählich zum Ersatz der eucharistischen Messe werden. Man wird diese Tatsache nicht ganz übersehen dürfen, wenn man das liturgische Verständnis des Mittelalters kritisch würdigen will. So betrachtet erfüllt die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der *m. s.* auch den letzten Sinn aller liturgiegeschichtlichen Forschung, den F. Rendtorff treffend so formuliert hat (*Geschichte des Gottesdienstes* . . . 2): „Jede Geschichte des Gottesdienstes muß fortan versuchen, durch einen Längsschnitt ein wichtiges Stück des inneren Entwicklungsganges der Kirche und des religiösen Volkslebens bloßzulegen.“

---

## Liturgische Anweisungen des koptischen Patriarchen Kyrillos ibn Laklak

aus dem Arabischen übersetzt von Georg Graf (Donaualthelm bei Dillingen).

Kyrillos III. mit dem Beinamen ibn Laḳlaḳ, der 1235—1243 den Patriarchenstuhl von Alexandrien innehatte, erscheint in der Geschichtschreibung<sup>1</sup> der koptischen Kirche als ein ganz unsympathischer Charakter. Sein Biograph schildert ihn als einen habsüchtigen, der Simonie sehr ergebenen Kirchenfürsten<sup>2</sup>. Jedoch ist von ihm eine beträchtliche Reihe von Verordnungen disziplinärer Art zur Beseitigung von Mißständen auf allen Gebieten des kirchlich-religiösen Lebens überliefert<sup>3</sup>. Nach der Darstellung des Chronisten wären sie nicht alle das Werk der eigenen Initiative des Patriarchen.

Das *Buch der Anleitung*, welches ich in Übersetzung folgen lasse, stellt keine liturgische Einführung im strengen Sinne dar, setzt vielmehr die Kenntnis der Vorschriften, nach welchen die Feier der Liturgie geregelt wird, voraus, aber es bezweckt einerseits die Beseitigung und Hintanhaltung von Mißbräuchen in Verbindung mit dem eucharistischen Opfer und anderen gottesdienstlichen Verrichtungen, andererseits die feste Regelung der Dienstobliegenheiten des Klerus zur Verhütung von Rivalitäten und Differenzen, und fördert damit unsere Kenntnisse über liturgische Dinge innerhalb der koptischen Kirche. Namentlich durch ihre Bezugnahme auf Sitte und Unsitte im kirchlichen Leben der Kopten gewinnen die Verordnungen an Interesse. Sie bekunden auch vom Anfang bis zum Ende ernste Ehrfurcht vor dem Heiligen und mildern so das von der Geschichte geschaffene düstere Charakterbild ihres Urhebers.

Der Text ist in der vatikanischen Hs. ar. 117 Bl. 197 a — 205 b enthalten, welche noch mehrere *Kanones* des gleichen Verfassers überliefert<sup>4</sup>, und entstammt in der dort gegebenen Form einer Vorlage

---

<sup>1</sup> Mit den Schicksalen der koptischen Kirche unter diesem Patriarchen schließt die von Severus ibn al-Muḳaffa' um das J. 1000 begonnene und von Späteren fortgesetzte Geschichte der Patriarchen von Alexandrien.

<sup>2</sup> S. Eus. Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713) 576—593.

<sup>3</sup> S. W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (1900) 64 (aus Abū 'l-Barakāt), 301 f.

<sup>4</sup> A. Maius, *Vet. script. nova collectio* IV 280 f., dort als *Liber de officiis ecclesiasticis* bezeichnet. — Die photographischen Kopien verdanke ich der freundlichen Vermittlung von M. Eug. Tisserant.



vom Jahre 1286. Sprache und Orthographie sind sehr nachlässig und machen mehrere Stellen unverständlich <sup>5</sup>.

Im Namen Gottes, des Einen in seinem Wesen, des Dreifachen in seinen Attributen. — Wir beginnen mit der Hilfe Gottes und mit der Güte seiner Leitung abzuschreiben, was in der heiligen Kirche beachtet werden muß, das sind zwanzig Kapitel.

(Randglosse.) Diese Kapitel sind bekannt als Buch der Anleitung der Anfänger und der Unterweisung der Laien aus dem Worte des Herrn, des Patriarchen Anbā Kyrilloš, des 75. von den Patriarchen von Alexandrien, der unter dem Namen Ibn Laqlaḡ bekannt ist.

1. Kapitel. Über die Kirche und ihre Ehrwürdigkeit. — Die Kirche ist das Haus des Gebetes und des Flehens um Verzeihung und der Ursprung der Segnungen. Das heilige Evangelium sagt: „Das Haus meines Vaters wird das Haus des Gebetes genannt, und ihr habt es zur Höhle für die Räuber gemacht“ <sup>6</sup>. Ihr müsset sie in Ehren halten und hochschätzen. Ihr sollt in ihr mit äußerster Zucht und Ehrfurcht sein, horchend auf das, was euch vorgelesen wird, stehend in Furcht und Zittern, wohl wissend, daß ihr vor dem König der Könige stehet. Die Apostel des Herrn reden mit euch aus ihren Schriften und Geschichten und erzählen euch, und der Prophet David singt in seinen Psalmen, und das reine Evangelium spricht zu euch, und Johannes, der Goldmund, gibt euch die Erklärung <sup>7</sup>. Da gehört es sich für euch, in diesen erhabenen Zeiten (des Gottesdienstes) euch in acht zu nehmen und nicht Unterhaltung zu pflegen.

Bringet in die Kirchen bei den Krönungen und Übertritten zum Christentum keine Scherzgegenstände mit <sup>8</sup>; denn solches ist nicht der Zweck des Kirchenbesuches, sondern damit der Priester über die in guter Absicht Versammelten bete und für sie bitte, auf daß sie vollkommenen Segen erlangen. Wenn die Leute zur Kirche gekommen sind und sich unter ihnen einer befindet, qui crepitu ventris emittit, so entfernet ihn! Oft ist unter ihnen eine, welche nach allgemeinem Urteil in der Menstruation ist; da sündigt sie gegen die Kirche. Welches Beten kann da noch erhört oder welcher Segen erteilt werden? Habet auf solches acht und hütet euch ja vor Wiederholung in der Zukunft! Der Besuch der Kirche geschehe durchaus ohne ergötzliche Unterhaltung.

2. Kapitel. Die Ordnung des Haikal (Altarraumes) <sup>9</sup>. — Wisset, daß der heilige Haikal ein Abbild des Grabes Christi, und daß das Brot und der

<sup>5</sup> Wegen des Umfanges des Textes beschränke ich mich auf die notwendigsten Erklärungen und Hinweise.

<sup>6</sup> Mt 21, 12. Lk. 19, 46.

<sup>7</sup> Viele Hss. von Lektionarien fügen den evangelischen Perikopen *Erklärungen* aus den Homilien des hl. Johannes Chrysostomus bei, die als Ersatz der Predigt gelten; auch sind diese zur Vorlesung bei der Liturgie bestimmten *Erklärungen* eigens gesammelt. Vgl. z. B. *Or. christ.* N. S. 4 (1914) 107—109. 334 f.; 5 (1915) 7. 133. 296. 306.

<sup>8</sup> wie zu den weltlichen Feiern von Familienfesten; auch von P. Gabriel ibn al-Turaik (1131—1145) verboten: E. Renaudot, *Historia* 512.

<sup>9</sup> Bei den Griechen τὸ ἄγιον.

Wein sein Leib und sein Blut ist. Die Bekleidung ist ein Abbild des Leinentuches, die Bänder sind ein Abbild der Einschlagtücher. Die Altardecke<sup>10</sup> ist ein Abbild des auf das Grab gelegten Steines<sup>11</sup>.

Was die Sitte der Kopten betrifft, daß der Priester und der Diakon in einer (gewissen) Richtung stehen, so hat dieses drei Bedeutungen: 1. Das heilige Evangelium<sup>12</sup> sagt, daß ein Engel zu Häupten und ein Engel bei den Füßen stand. 2. Der Priester spricht zu Gott nach Osten gewendet und seinen Geist zu Gott erhebend mit ausgebreiteten Händen, indem er um Verzeihung der Sünden des Volkes fleht, und der Diakon steht vor ihm zum Volke gewendet, indem er den Leuten das gebietet, was zu geschehen hat, entsprechend dem, was der zelebrierende Priester gebietet. 3. Die Bewohner der ägyptischen Lande und Abessiniens und Nubiens, die Söhne des Verkündigers und Evangelisten Markus, haben seine Predigt angenommen und sich unter seinen Befehl gestellt, und er hat ihnen diese Ordnung geboten<sup>13</sup>. Beweis für die Wahrheit hiervon ist dieses: Bei unseren Genossen, dem Volke der Melchiten, stehen die Diakone in allen ihren Messen mit dem Gesichte nach Osten, ausgenommen bei der Messe des Markus, welche Kyrillos vollendet hat. Da steht der Diakon mit dem Gesichte nach Westen.

Jeder Priester und Diakon, der sich zum Dienste der Messe anschickt, bekleide sich<sup>14</sup> mit einer Tunika (Albe)<sup>15</sup> von Wolle und einem Pallium (Kasula)<sup>16</sup> von Wolle, trete in den Haikal ein und verrichte die zur Bekleidung des Haikal bestimmten Gebete. Wenn er ein Obergewand hat, so gehe er mit ihm auf die Straße jeden Tag, und wenn er zelebrieren will und es noch an sich hat wegen Krankheit oder Katarrh, so lege er ein Pallium aus Wolle darüber, weil es so notwendig ist, (tue auch) nicht anders in den Tagen des Winters. Niemand zelebriere, außer er hat eine Tunika aus Wolle, es sei denn, daß er noch minderjährig ist. — Kein Priester darf für einen anderen Ḳommoš (Hegumenos) oder Priester den Haikal bekleiden, denn dieses wird nur für die Erzpriester<sup>17</sup> getan. Aber auch die Erzpriester müssen, wenn sie für sich selbst den Haikal bekleiden, mit den zwei für den Haikal bestimmten Gebeten beginnen, weil in ihnen eine Bitte und eine Anrufung um Verzeihung enthalten ist, und damit sie wissen, daß der heilige Haikal das Allerheiligste ist. — Erkennet, o Priester, den Wert eures Aufenthaltes im Haikal! Auch haben die heiligen Kanones geboten, daß niemand in ihm sitze. Traget nun Sorge, daß sich niemand in ihm setze und schlafe. Auch sollen seine Türen verschlossen und behütet sein und soll niemand ihn betreten außer zur Zeit des Offiziums<sup>18</sup> und der Messe<sup>19</sup>. — Zuweilen

<sup>10</sup> ibrosfärin (alias ibrosfârâ) = προσφορά; sonst auch Hostie, vgl. E. Renaudot, *Lit. or.* I 189.

<sup>11</sup> Über die Altarbekleidung vgl. ebd. I 183 f.

<sup>12</sup> Vgl. Lk 24, 4.

<sup>13</sup> Ein Traditionsbeweis ähnlich wie bei Michael von Dimjât; s. G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 12. Jahrhundert* (1923) 36. 151.

<sup>14</sup> Vgl. Renaudot, *Lit. or.* I 177—180.

<sup>15</sup> tûnġa aus χιτόνιον.

<sup>16</sup> ballin (so auch im Koptischen) = παλλιον.

<sup>17</sup> Das sind Patriarch und Bischöfe.

<sup>18</sup> ṣalât „Gebet“. So oft damit im folgenden das kanonische Stundengebet gemeint ist, übersetze ich es mit „Offizium“; der „Betende“ = Offiziator.

<sup>19</sup> ḳuddās.

sollen die Priester ihn frei machen, damit man ihn auskehre und reinige und seinen Staub entferne mit laufendem Wasser. Die dem Priester und Diakon gehörigen Meßgewänder sollen in den Schränken der Kirche sein und nicht herausgenommen und verwendet werden außer zur Zeit, da man sie für die Messen und die Offizien braucht.

3. Kapitel. Über die Zahl der Kreuzzeichen über die Hostie<sup>20</sup>, und wann sie zu machen sind. — Was im folgenden erklärt wird, sind achtzehn Kreuze von der Hand des Priesters: Ein Kreuz beim Abwischen der Hostie nach der Bekleidung des Haikal. Während er mit seinem Munde das „Gebet der Opfergaben“ liest, (macht er) drei Kreuze über jede Partikel<sup>21</sup> und wischt sie zweimal ab. — Das Gebet der Darbringung der Hostie nach dem Gebet der Danksagung: Wenn der Priester sagt: „Segne sie (beide), heilige sie, reinige sie, verwandle sie“, macht er über die Hostie und den Wein zusammen drei Kreuze. — Drei Kreuze, wenn der Priester die Hostie in seine Hand nimmt und sagt: „Er nahm Brot nach dem Abendmahl und dankte“, und drei Kreuze werden gemacht, wenn er den Kelch nimmt und sagt: „Ebenso nahm er den Kelch nach dem Abendmahle“, bis er sagt: „und dankte“. — Drei Kreuze werden gemacht, wenn der Priester laut spricht<sup>22</sup>: „Dieses Brot mache er zu einem heiligen Leib“, und drei Kreuze werden gemacht, wenn er sagt: „und auch diesen Kelch mache er zu einem ehrwürdigen Blut für den Neuen Bund“, und drei Kreuze werden gemacht, wenn gesprochen wird: „unseres Herrn und unseres Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus“.

Kein Priester aber mache<sup>23</sup> das Kreuz mit seiner Hand, denn die Hostie und der Wein sind von dieser Zeit an heiliger Leib und reines Blut geworden, und der, welcher größer ist als die Engel und als alle Welt, hat es geheiligt. Dann<sup>24</sup> wird mit dem heiligen Blute das Kreuz gemacht, wenn der Priester den heiligen Leib teilt und seine Fingerspitze in das ehrwürdige Blut legt, ohne darin ein Kreuz zu machen, und er bezeichnet die Hostie, welche der Leib Christi geworden ist, nach der Zahl der Partikel, jede Partikel mit dem Zeichen des Kreuzes auf der Vorder- und Rückseite. Mit dem Sbodikon<sup>25</sup> (wird das Kreuz gemacht), wenn es erhoben und gezeigt wird; da spricht der Priester laut: „Das Heilige den Heiligen“ und macht mit ihm im heiligen Blute drei Kreuze und macht mit ihm auch über den Leib dreimal das Zeichen des Kreuzes, indem er es jedesmal erhebt. Darauf legt er es in das Blut. Die Absicht von allem ist die Vereinigung des Leibes mit dem Blute, eines Teiles mit dem anderen.

In der Messe des heiligen Gregorios: Wenn der Priester sagt: „der in jener Zeit gesegnet hat, segne nun (wieder)“, darf kein Priester mit seiner Hand segnen, sondern er nimmt die heilige Hostie, welche der Leib Christi geworden ist, in seine Hände und erhebt sein Antlitz zum Himmel und spricht das vorhin Angeführte. Wenn er sagt: „der in jener Zeit geheiligt hat, heilige nun“, legt der Priester seine Fingerspitze in das heilige Blut und macht mit

<sup>20</sup> kurbân.

<sup>21</sup> kurbâna.

<sup>22</sup> D. i. bei der Epiklese.

<sup>23</sup> D. h. nach diesen Zeremonien.

<sup>24</sup> Über das Folgende s. G. Graf, *Die Zeremonien und Gebete bei der Fractio panis und Kommunion in der kopt. Messe* (Katholik 1916 II 240—243).

<sup>25</sup> isbâdikôn = (σῶμα) δεσποτικόν, der mittlere Teil des großen Hostienbrotes.



ihm über jede Partikel das Kreuz außen und innen, und wenn er sagt: „der damals geteilt hat, teile nun“, beginnt der Priester dann die Teilung.

4. Kapitel. Der Ritus der Weihe der neu gefertigten Kelche<sup>26</sup>. — Die Erzpriester sorgen dafür, daß sie zuerst den heiligen Leib und das reine Blut empfangen und daß (auch) mit ihnen die Diener besonders kommunizieren. Darauf nimmt der Zelebrans das Sbodikon und macht (mit ihm) über den neuen Kelch dreimal das Kreuz und legt es in diesen. Er nimmt den Löffel, füllt ihn aus dem Kelch, den er zuerst konsekriert hat<sup>27</sup>, und gießt dreimal in jenen. Diese Zeremonie macht er bei jedem Kelch, um ihn zu füllen. Wenn ein (einfacher) Priester zelebriert, weiht er zuerst die neuen Kelche nach diesem Ritus, darnach kommunizieren er und die, welche ihm assistieren, und zwar nach dem Unterschiede der Weihegrade des Priestertums.

5. Kapitel. Über das Räucherwerk, das in das Rauchfaß gelegt werden darf, und über den Ritus der Inzensation des Volkes, und darüber, daß nur mit dem inzensiert werden darf, was im folgenden erklärt wird<sup>28</sup>. — Es ist 1. der Sandarak. Als die Väter sahen, daß er von einem reinen Baume ist und von ihm kein Bodensatz im Feuer übrig bleibt und er nicht beschmutzt wurde, daß (nämlich) mit ihm nicht den Dämonen und Götzen geräuchert wurde, und daß er nicht zu Zauberei verwendet wird, da brachten sie ihn als Opfergabe Gott dar<sup>29</sup>. — Lob sei ihm! 2. Der Weihrauch, weil er unserem Gott bei seiner Geburt dargebracht wurde, obwohl die früheren Väter ihn nicht verwendet haben, weil er den Dämonen dargebracht wurde. Ihre Nachfolger aber verwendeten ihn zugleich mit Sandarak als Mischung<sup>30</sup>. 3. Das Xyloaloë<sup>31</sup> ist etwas, dessen Darbringung verordnet ist, weil es zu dem gehört, was die Dämonen vertreibt und die Dinge der Zauberer zunichte macht<sup>32</sup>. Andere Räucherwerke aber sollen die Priester durchaus nicht gebrauchen, und es ist sorgsam darauf zu achten, daß nicht Storax<sup>33</sup> dargebracht wird, weil er bei der Räucherung der Dämonen und Zauberer verwendet wird.

Was den Ritus der Inzensation betrifft, so werden der Haikal, die Erzpriester, die Priester und das Volk inzensiert. Das Erste, was der Priester zu inzensieren beginnt, ist das Opfer und die Hostie, indem er unterwürfig zu Gott das Lobgebet spricht. Wenn er das entsprechende Lobgebet verrichtet hat, geht er im Allerheiligsten dreimal um den Altar herum, steigt vom Haikal herab, Hand und Gesicht zu ihm gewendet, und inzensiert vor dem heiligen Kreuze mit drei ductus<sup>34</sup>. Dann inzensiert er den Erzpriester, entweder den Patriarchen oder den Maṭrān oder den Bischof, mit drei ductus, darauf die (übrigen Bischöfe), einen jeden nach seinem Range mit drei ductus, und die Kommoṣ, einen jeden

<sup>26</sup> Vgl. Renaudot, *Lit. or.* I 293.

<sup>27</sup> D. i. der zur Meßfeier dienende Kelch mit konsekriertem Wein.

<sup>28</sup> Vgl. *Reformversuch* 110—114 und G. Graf, *Über den Gebrauch des Weihrauchs bei den Kopten* (Ehrengabe deutscher Wissenschaft hsg. v. Fr. Feßler [1920] 223—232).

<sup>29</sup> Wörtliches Zitat aus den *zehn Kanones* (Auszug) des Michael von Dimjât s. *Reformversuch* 196.

<sup>30</sup> Kyrillos hält den Weihrauch für erlaubt im Gegensatz zu Michael; vgl. ebd. 112.

<sup>31</sup> al-'ūd al-'āḳull.

<sup>32</sup> So auch die *zehn Kanones* ebd. 197.

<sup>33</sup> Dagegen bei den Abessiniern erlaubt: ebd. 58; vgl. 111 A. 3.

<sup>34</sup> Wörtlich „mit drei Händen“.

mit zwei ductus zweimal, und die Priester, einen jeden mit einem ductus, das ist drei Inzensationen. Dann geht er bei den Diakonen und dem übrigen Volke herum, indem er einen jeden inzensiert. Dabei wird die Hand des Priesters vom Volke geküßt zum Zeichen der Unterwürfigkeit gegen den Herrn. Und die Leute verdemütigen sich wegen dieses heiligen Inzenses, der dem Gott des Himmels und der Erde dargebracht wird, und wie der Sünder im Alten Bunde seine Sünde heimlich in das Ohr des Opfertieres hineinsprach und der Priester es opferte und für ihn um Verzeihung flehte, ebenso macht es der Sünder im Neuen Bunde. Er bekennt seine Sünde über das Rauchfaß des Inzenses in der Hand des Priesters, der es trägt, wenn der Priester ihn inzensiert, und der Priester ist es, der den Inzens zu Gott erhebt und für ihn um Verzeihung der Sünden betet. Wenn er die Inzensation des ganzen Volkes beendet hat, erhebt er die Sünden des Volkes zu Gott, steigt (dann nochmal) vom Haikal herunter, um die Erzpriester und die anwesenden Priester im besonderen zu inzensieren, und zwar nicht um sie zu ehren, sondern damit sie sich mit ihm im Flehen für die Sünden der Leute verbinden, welche sie bekannt haben, als der Priester für sie um Verzeihung im Allerheiligsten betete.

Die Priester müssen den Wert des Inzenses, den sie tragen, kennen und sollen beim Tragen des Rauchfasss Obacht geben, daß aus ihm nichts herausfällt; sie sollen dafür verantwortlich sein<sup>35</sup>. Denn sie tragen ein heiliges Opfer im Namen der heiligen Dreifaltigkeit. Die Priester sollen, wenn sie es annehmen, flehen wie (es geschehen ist) beim Opfer des Abel. Ihre Inzensation geschehe mit Klugheit, am Anfange mit vielem (Weihrauch), darnach mit wenigem, und sie sollen dafür sorgen, daß, wenn das notwendige (Quantum) bei der ganzen Opferhandlung zu Ende geht, nichts auf den anderen Tag übrig bleibt. Auch auf die Asche soll geachtet und sie in den Fluß geworfen werden.

Bei der Lesung des Evangeliums im Offizium und in der Messe darf die Inzensation nur oben im Allerheiligsten vorgenommen und nur das Buch, aus welchem das Evangelium gelesen wird, inzensiert werden, kein anderes. Der Priester steht mit dem Rauchfaß in der Hand an der inneren Türe des Haikal oder an der Türe der Skene<sup>36</sup>, damit nicht etwa das Volk, indem es den Segen des Inzenses empfängt, daran gehindert wäre, die Lesung des Evangeliums und die anderen göttlichen Worte, die innen vorgelesen werden, zu hören. Wenn die Lesung des Evangeliums zu Ende ist, begibt sich der Priester, das Gesicht nach Osten gerichtet und mit dem Rauchfaß in der Hand, an die Türe des Haikal und liest die herkömmlichen Gebete<sup>37</sup>.

6. Kapitel. Über den Ritus dessen, was die Maßrâne und Bischöfe bei ihrer Anwesenheit in den Kirchen und Klöstern des Patriarchen bei dessen Abwesenheit zu tun haben, und über die Weise ihrer Kommunion in ihnen. — Wenn die Zeit gekommen ist, welche die fungierenden Priester mit einem Zeichen angeben, daß sie (nämlich) die Hostie und das Blut während der „Bezeichnung“ segnen, verneigen sie ihr Haupt ehrfurchtsvoll vor dem heiligen

<sup>35</sup> Wörtlich: „Es soll über sie daraus ein Gericht sein.“

<sup>36</sup> iskinâ, auch iskinâ und skina = σκηνή, dasselbe wie τὸ ἄγιον. S. Ibn Sabbâ, *Die kostbare Perle* Kap. 103; A. E. Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt* (1895) 2.

<sup>37</sup> Zwischen den Zeilen koptisch der Anfang des Gebetes: „O Barmherziger!“

Leib und dem reinen Blut, ohne jedoch mit ihren Händen das (Kreuz-)Zeichen zu machen. Denn wenn sie in den Kirchen des Patriarchen tun, was der Genannte tut, ist es nicht erlaubt (?). — Es müssen die Rangstufen und Rangunterschiede eingehalten werden, und kein (Bischof) darf in die Kirchen des Patriarchen und in die Städte seines Sitzes gehen außer mit vom Kopf herabgenommener Kapuze ihrer Burnusse. Auch sollen sie nicht ihre Kreuze an sich offen tragen, damit sie niemand von den Priestern und dem übrigen Volke küßt. Sie sollen jeden Anstand wahren, der ihnen geziemt.

Wenn das Evangelium beim Offizium oder bei der Messe gelesen ist, sollen die Patriarchatspriester samt den Bischöfen, wenn sie in ihren Kirchen anwesend sind, in der Weise die gehörige Sitte innehalten, daß sie ihr Gesicht nicht nach Osten wenden und der Priester weder mit der Hand noch mit dem Kreuze das Kreuz macht, sondern nur die Entlassung liest und sonst nichts (tut).

Wenn die Zeit der Kommunion gekommen ist und die Bischöfe die Kommunion des heiligen Leibes empfangen wollen, so sollen sie ihre Hände waschen, zum Haikal hinaufgehen, und jeder soll für sich selbst den geweihten Löffel mit der Hand nehmen. Der zelebrierende Priester kommuniziert zuerst und legt in den Löffel eine Partikel vom heiligen Leibe. Wenn der Bischof sie kommuniziert hat, nimmt er auch den Kelch in seine Hand und trinkt daraus.

7. Kapitel. Über den Ritus der Kommunion der Bischöfe und Priester<sup>38</sup>. — Was die Bischöfe in ihren eigenen Kirchen betrifft, so kommt es ihnen zu, daß sie den heiligen Leib und das reine Blut empfangen, bevor die ihnen assistierenden Priester kommunizieren (in folgender Ordnung): Nach dem Bischofe kommuniziert der zelebrierende Priester den Leib und übergibt ihm den Kelch, daß er daraus kommuniziere, und die assistierenden Priester kommunizieren nacheinander und nehmen den Kelch einer von dem anderen.

Was die dem Zelebrans assistierenden Priester betrifft, so kommuniziert der zelebrierende Priester zuerst den Leib, und (dann) kommunizieren die assistierenden Priester einer nach dem anderen, bis diejenigen, welche mit ihm am Anfange der Messe die Inzensation vorgenommen hatten, fertig sind. Darnach kommuniziert er das Blut und übergibt den Kelch dem ersten, daß er ihn empfangt, und so einer nach dem anderen, bis sie fertig sind.

Was die Priester betrifft, die bedeckten Hauptes im Haikal bis zur Zeit der Kommunion anwesend sind, ohne zu dienen und ohne zu inzensieren (so gilt): Wenn die Kommunion des Leibes und Blutes seitens der im Haikal dienenden Priester beendet ist, kommunizieren sie nach diesen vom Leibe, und der zelebrierende Priester oder der ihm bei der Messe assistierende Priester reicht einem solchen den Kelch mit seiner Hand zur Kommunion. Denn es kommt ihm nicht zu, (selber) den Kelch mit seiner Hand zu nehmen und zu kommunizieren.

Wenn im Haikal der zelebrierende Priester allein ist, so kommuniziert er zuerst den Leib und das Blut, und darnach kommuniziert der Priester, der

<sup>38</sup> Zum Ritus der Kommunion der Kleriker vgl. Renaudot, *Lit. or.* I 160; H. Denzinger, *Ritus orientalium* I 404—408, darunter auch Verordnungen von P. Kyrillos.



nicht assistiert, den Leib, und (der Zelebrans) reicht ihm das Blut, indem er den Kelch in seiner Hand hält.

8. Kapitel betrifft die Priester und Diakone. — Die übrigen Priester dürfen, wenn der Zelebrans den anderen winkt, während er das Kreuz über den Leib macht, nicht auch wie dieser das Kreuz machen in der Richtung zu ihm hin. Sie dürfen ihr Gesicht nicht nach Westen wenden, außer wenn der Patriarch oder der Bischof in seiner Kirche oder seinem Kloster anwesend ist.

Ein Priester darf kein priesterliches (liturgisches) Lesestück lesen, wenn er unter allem Volke sitzt, sondern nur im Haikal zu den Zeiten der Offizien und der Messen, oder einer, der an denselben teilzunehmen sich anschickt. In einem Buche soll (übrigens nur) lesen, wer eigens als Lehrer der Kirche bestimmt ist, kein anderer.

Die Diakone, welche bei der Messe assistieren, dürfen ihre Hostie nicht mit Wasser bedecken<sup>39</sup>, bis die Kommunion der Männer und Frauen beendet ist, damit nicht, wenn dem zelebrierenden Priester etwas von der Opfergabe übrig bleibt, dieser allein es gebrauchen muß. Wenn es sich trifft, daß etwas übrig bleibt, sollen es die Priester und Diakone, welche im Haikal dienen, der Rangordnung nach unter sich verteilen. Keiner von ihnen soll sein Haupt bedecken bis zur Vollendung der Messe und der Händewaschung des Priesters und der Lesung der Entlassung.

Wer beim Offizium, das der Messe unmittelbar folgt, und bei der Messe der Taufe, beim Offizium der Wasserweihe<sup>40</sup>, beim Offizium der Fußwaschung<sup>41</sup>, beim Offizium der Verlobung, beim Offizium der Krönung<sup>42</sup> eine Funktion hat, bedecke nicht sein Haupt, bis die Messe vollendet ist und er kommuniziert hat. Wer am Feste des Sonntags, des Oelbaumes<sup>43</sup> die Funktionen vornimmt, und jeder, der ein Evangelium an seinem Tage liest, oder das Haupt zur Lesung von etwas bei einer anderen Gelegenheit entblößt hat, der bedecke sein Haupt nicht bis zur Vollendung der Messe, und bis er von den heiligen Geheimnissen kommuniziert hat. Wer an den Festen des Kreuzes die Funktionen vornimmt, bedecke sein Haupt nicht bis zur Vollendung des Offiziums, und wenn an einem der beiden Feste die Messe unmittelbar nach dem Offizium ist, so bleibe das Haupt die ganze Zeit entblößt bis zur Vollendung der Messe und der Kommunion.

Ein Diakon, welcher bei der Messe dient, darf nicht das Kreuz mit seiner Hand nehmen und neben der Türe des Haikal vom Anfange der Messe bis zu ihrem Ende stehen bleiben, sondern das Kreuz soll im Haikal sein, und (nur) jedesmal, wenn er zusammen mit dem Priester ein Gebet spricht, nehme er das Kreuz in seine Hand. Wenn das Gebet beendet ist, legt er

<sup>39</sup> D. h. sie dürfen nicht sogleich nach der Kommunion, wie die übrigen Kommunikanten, Wasser trinken, um nüchtern zu bleiben für den Fall, daß nach der allgemeinen Kommunionspendung Partikeln übrig bleiben. Vgl. *Katholik* 1916 II 334 f.; *Reformversuch* 85.

<sup>40</sup> migtas „Badebassin, Taufbassin“, hier die Wasserweihe am Epiphaniest. Vgl. *Reformversuch* 37 A. 1.

<sup>41</sup> lakân = λεκάνη „Schüssel, Waschbecken“, der Terminus für die liturgische Fußwaschung am Gründonnerstag. Vgl. ebd. A. 2.

<sup>42</sup> D. i. die Trauung. <sup>43</sup> Palmsonntag.

das Kreuz in den Haikal, bis er ein anderes Gebet beginnt. Wenn die Lesung des Evangeliums beendet ist, tritt er in den Haikal ein, und der Priester beginnt die Messe, und der Diakon nimmt das Kreuz und stellt sich bereit, um bis zum Ende der Messe zu dienen.

Ein Diakon, welcher bei der Messe des heiligen Kyrillos dient, beginnt die Lesung der Ṭobhât<sup>44</sup>, wie der Priester zur Lesung anordnet, ohne einem von den mitdienenden Diakonen aufzutragen, es mit ihm gemeinschaftlich zu tun. Gleich wie keinem Priester die gemeinschaftliche Verrichtung der Gebete<sup>45</sup> erlaubt ist, ebenso auch nicht dem Diakon das gemeinschaftliche Beten bei den Ṭobhât. Dieses geschieht nur bei der Messe der Taufe allein, weil hier alle Priester gemeinsam die Gebete verrichten.

9. Kapitel. Über die Rangordnung der Hegumenen, der Ḳommoş<sup>46</sup>. — Sie dürfen den Inzens nicht aus der Hand geben für einen Priester, sondern der Ḳommoş behält die Inzensbüchse während des Offiziums und der Messe mit entblößtem Haupte. Der zelebrierende Priester oder der Offiziator nimmt vom Inzens, während er oben im Haikal steht und der Hegumenos unten mit der Inzensbüchse in der Hand. Die übrigen Priester entnehmen den Inzens aus der Büchse, indem sie zugleich mit dem Hegumenos unten stehen und inzensieren. Wenn der Hegumenos Zelebrans oder Offiziator ist, steht er oben im Haikal mit der Büchse in der Hand, und die Priester (stehen) unten und entnehmen den Inzens aus der Büchse und inzensieren. Wenn er das Haupt bedeckt hat, soll er die Büchse nicht in die Hand nehmen.

Wenn er kommunizieren will, kommuniziere er nach dem zelebrierenden Priester aus der Hand des Priesters, nicht mit einem Löffel. Wenn er das Haupt entblößt hat, lese er die erste Entlassung über den Priester und den Diakon und die Diener, und das Volk, sonst nichts. Es ist ihm nicht erlaubt, irgend eine Zeremonie zu tun wie die Erzpriester bei der Lesung des Evangeliums, mag auch sein Gesicht nach Westen gewendet sein, noch auch überhaupt das Evangelium zu lesen, außer wenn herkömmliche Sitte dem Priester solches erlaubt. Es gibt für ihn keinen Unterschied gegenüber dem Priester, außer daß er die Inzensbüchse in seiner Hand hält, wenn er eine Funktion hat. Er inzensiere nicht vor dem Priester oder dem Offiziator, sondern nach ihm und lese die erste Entlassung über die, welche Funktionen haben. Über ihn liest sie nicht ein Priester, sondern ein Bischof, und der Priester inzensiert ihn zweimal.

10. Kapitel. Über den Ritus der Taufe und über die Täuflinge<sup>47</sup>. — Wenn die Messe beendet und das heilige Myron wieder geweiht ist und die Kinder getauft sind, liest der Priester über sie nicht das Gebet „der Lösung des Wassers“, bis die Bezeichnung der Täuflinge mit dem heiligen Myron beendet ist. Darnach schreitet der Priester zum Taufbecken und wäscht seine

<sup>44</sup> ṭōbh kopt. „Fürbitte“, Ektenie. <sup>45</sup> awāšī, Sg. ūšija = εὐχή.

<sup>46</sup> Über Vorrechte der Hegumenen, ebenfalls von P. Kyrillos, vgl. Renaudot, *Hist.* 585; Cod. Berl. ar. 10 181 Bl. 198<sup>b</sup>.

<sup>47</sup> Zur Taufliturgie selbst wäre zu vergleichen J. A. Assemani, *Codex liturgicus* II 150—183 (kopt. mit arab. Rubriken und lat.), daraus H. Denzinger, *Ritus orientalis* I 192—213; Rituale von R. Ṭāhī (Rom 1763) 10—126 (kopt. u. arab.); Ermoni in *Rev. Or. Chrét.* V 445—460, VI 452—489, VII 302—318, dazu jedoch *Or. Christ.* 3 (1903) 219 f.

Hände wieder aus dem Wasserkrug und liest das „Gebet der Lösung des Wassers“<sup>48</sup>. Kein Priester noch sonst jemand nahe sich nach der Lösung des Wassers zur Waschung seiner Hände oder seines Gesiches, um gesegnet zu werden<sup>49</sup>. Wenn das Taufbecken einen Zufluß hat, so öffne er ihn zu seiner Zeit und schütte das Wasser, das im Taufbecken ist, nach Gebrauch an einen Ort, der nicht beschmutzt wird, damit es nicht mehr als einen oder zwei Tage im Becken bleibe und nicht Gestank und Fäulnis in dasselbe komme.

Kein Priester feiere die Messe der Taufe ohne Buch, auch wenn er sie auswendig wüßte, außer wenn er für sich aus dem Buche (etwas) herausnimmt. Es soll aus keinem nicht anerkannten Buche gelesen werden, aus keinem anderen Buche als aus dem, das jetzt in der Kirche verordnet ist.

Der Priester gieße das Myron nicht in seine flache Hand, um so die Täuflinge zu bezeichnen, sondern nehme das Myron aus seiner Kapsel mit der Spitze seines Fingers und bezeichne die Glieder der Täuflinge, auch wenn es viele (Täuflinge) sind. Das zu taufende Kind soll, solange es getauft und mit dem heiligen Myron gesalbt wird, nicht von der Milch seiner Mutter trinken, bis es kommuniziert<sup>50</sup>. Und wenn seine Mutter tröpfelt und das Kind säugt, so darf es an diesem Tage nicht getauft werden, und sie soll es nicht säugen.

Wenn der Priester die erste Bezeichnung vornimmt bei der Widersagung des Satans und dem Bekenntnisse an Christus, so entkleide er das Kind; denn der alte Mensch ist ausgezogen, und der Mensch soll mit einem Kleide erneuert werden<sup>51</sup>. Seine Eltern und Angehörigen können nicht die Entkleidung mit Berufung auf Krankheit oder Winterszeit verwehren. Auch soll es an seinem Leibe, an seinen Ohren und seinen Füßen nicht mit Ringen oder Goldschmuck oder Fäden<sup>52</sup> oder anderem Behang geschmückt sein.

11. Kapitel. Der Ritus des Gebetes der Lampe<sup>53</sup>. — Wenn eine Lampe bereitgestellt ist, versammeln sich die Priester, und der älteste Priester von ihnen, der anwesend ist, liest das Gebet der Danksagung und inzensiert als erster. Nach ihm inzensieren die mit ihm fungierenden Priester nach ihren Rangstufen und ihrer Zahl. Sie dürfen ihr Haupt nicht bedecken, bis das Gebet über ihn (den Kranken) beendet und das letzte Gebet (gesprochen) ist, das auf die sieben Gebete folgt und das zu verrichten dem ältesten Priester zusteht, der anwesend ist und den Anfang gemacht hat. Die (anderen) fungierenden, anwesenden Priester sind zu seiner Rechten und zu seiner Linken. Alle sprechen die Gebete mit einem Munde und einem Herzen und einer Bitte für den, dessentwegen sie versammelt sind. Die Ent-

<sup>48</sup> In den vorhin genannten Ritualien nicht enthalten.

<sup>49</sup> Es bestand also die Unsitte, sich im gebrauchten Taufwasser zu waschen.

<sup>50</sup> Das Gebot der Nüchternheit auch für die zu taufenden Säuglinge erscheint wiederholt in den Kanones, z. B. von P. Kyrillos ibn Laqlaḳ: Berl. ar. 10 181 Bl. 203<sup>a</sup>, und von P. Christodulos (1047/48—1077): ebd. Bl. 183<sup>b</sup>; Renaudot, *Hist.* 423.

<sup>51</sup> Eph 4, 24.

<sup>52</sup> Vgl. *Testamentum D. n. I. Chr.* ed. Rahmani p. 127: *nemini fas est quidquid alienum in corpore habere, dum in aqua est*. Besonders beliebt sind blaue Fäden an Hals, Händen und Füßen der kleinen Kinder als Schutzmittel gegen den bösen Blick.

<sup>53</sup> D. i. die Krankenölung. Der Ritus im *Rituale* von Tûḥī 138—236; Denzinger, *Rit. or.* II 483—506.



lassung wird vom Munde aller gelesen, damit den Bittenden die Rechtfertigung und die Errettung gemäß seinem Glauben zuteil werde.

12. Kapitel. Über das Verbot (verschiedener) darin erwähnter Dinge für die Priester, welche mit dem Schema<sup>54</sup> bekleidet sind. — Die Priester aus den Schema-Mönchen<sup>55</sup> sollen nicht einer Verlobungsfeier assistieren und nicht das Gebet der Eheschließung sprechen, den Frauen nicht in ihren Klöstern die Kommunion spenden und in den Kirchen der Laien keine Funktionen vornehmen, außer in Anwesenheit des Patriarchen oder des Bischofes, und wenn sie von diesen an ihrem Sitze oder mit einem Dekrete beauftragt werden. Auch sollen sie nicht mit dem Rauchfaß zu den Frauen hingehen und durchaus nicht das (Sünden-)Bekenntnis der Nonnen und der weiblichen Laien entgegennehmen<sup>56</sup>. Sie sollen mit einem Weibe nicht in einem Hause verweilen, es sei denn eine Mutter oder Schwester oder eine Tante väterlicher- oder mütterlicherseits oder eine Großmutter. Sie sollen auch nicht Paten für Kinder bei der Taufe oder nicht Brautführer bei der Hochzeit sein.

13. Kapitel. Über den Ritus des Festes der Verkündigung und des Festes der Vierzig Martyrer<sup>57</sup> und des Festes des ehrwürdigen Kreuzes in der heiligen Fastenzeit. — Was das Fest der Verkündigung am 29. Barmahât betrifft, so soll, wenn es mit dem Freitag des Pascha (Karfreitag) zusammenfällt, der Kanon des letzteren nicht geändert werden. Fällt es auf die Tage der Fastenzeit, soll man in der Nacht des Festes mit der Inzensation und der Lesung der für diesen Tag bestimmten, notwendigen Theotokien<sup>58</sup> beginnen, die Gesangstöne des Fastens ändern, das für das Fest treffende Tarḥ<sup>59</sup> singen und die Lesung des Evangeliums und die Beschließung des Offiziums (ebenso vom Feste nehmen). Beim Offizium des Festes sollen die Prophetien nicht gelesen werden. Das Volk soll an ihm nicht niederknien, wie es für die Fastenzeit vorgeschrieben ist, denn es ist das erste der sieben großen Herrenfeste. Es werde an ihm überhaupt nichts in den Fastentönen gelesen, sondern in den Tönen, welche im Laufe des Jahres gewählt zu werden pflegen. Das Fasten werde bis zur Non beobachtet, dann beginne die Messfeier, damit das Fest von der Fastenzeit unterschieden werde. Am Morgen soll dem Volke bekanntgegeben werden, daß es an diesem Tage nicht niederknie.

Was das Fest der Auffindung des Kreuzes<sup>60</sup> und das Fest der Vierzig Martyrer<sup>61</sup> betrifft, so sollen die Prophetien am Morgen beim Offizium nicht gelesen, jedoch den Leuten das Niederknien nicht verwehrt werden. Auch

<sup>54</sup> askīm, iskim = σχῆμα scil. ἀγγελικόν. Vgl. A. Rücker, *Der Ritus der Bekleidung mit dem ledernen Mönchsschema bei den Syrern* (Or. Christ. N. S. 4 [1904] 219—237). <sup>55</sup> ar-ruhban al-askīmijūn.

<sup>56</sup> Es ist wohl nur das „Bekenntnis über dem Rauchfaß“ gemeint; s. oben 5. Kapitel.

<sup>57</sup> Über verschiedene Fastenobservanzen bei Okkurrenz dieser beiden Feste mit Fasttagen s. *Reformversuch* 97 f.

<sup>58</sup> tadākija aus θεοτόκιον.

<sup>59</sup> Psalmenversikel, das προκειμενον in der griech. Liturgie. — Als vierter und letzter Teil eines Theotokion erklärt von Al. Mallon in al-Mašriḳ 6 (1903) 544; als unbestimmte preces und orationes bei Renaudot, *Hist.* 422.

<sup>60</sup> 10. Barmahât = 6. März (*Patr. or.* X 200. 266); dagegen 18. Barmahât = 9. März: N. Nilles, *Kalend. utr. eccl.* II<sup>2</sup> 701.

<sup>61</sup> 13. Barmahât = 9. März (*Patr. or.* a. a. O.).

sollen nicht die Fastentöne gelesen werden, sondern am Feste der Vierzig Märtyrer die Töne wie im Laufe des Jahres und am Feste der Erscheinung des Kreuzes die Töne des Palmsonntages. Die Messe werde an beiden Tagen nach der Non gefeiert entsprechend der Ordnung der Fastenzeit.

14. Kapitel. — Über den Ritus des Offiziums der Inzensation am Morgen und am Abend in der Kirche<sup>62</sup>. — In jeder Kirche, in welcher das Offizium am Morgen und am Abend gehalten zu werden pflegt, sollen die Priester beim Offizium die Inzensation vornehmen, bis die Lesung des Gebetes der Danksagung und der Inzensation kommt, und zwar nach der Lesung der Psalmen und dessen, was nach diesen folgt. Diejenigen, welche zu den Kirchen gehören, lesen die Psalmen nach der Ordnung der Klöster. Mit den Psalmen sollen sie den Anfang machen und nach denselben das Gebet der Danksagung lesen und inzensieren, dann das Gebet und die Lesung des Evangeliums und des Synaxars, und sollen das Offizium beschließen, wie das Herkommen es verlangt.

15. Kapitel. Über die Entlassung der Frauen, welche verheiratet sind und geboren haben, wenn sie zur Kirche kommen<sup>63</sup>. — Sie sollen an der Kirchentüre stehen bleiben, und die Priester sollen über sie das Gebet der Entlassung beten beim Lesen der Abschnitte der Messe vor dem Gebet des Evangeliums. Wenn sie nicht vom Beginne der Messe an anwesend sind, sollen sie nicht entlassen werden. Auch darf sie nur der zelebrierende Priester entlassen, oder wer ihm assistiert. Es ist keinem Priester erlaubt, inmitten der Messe die Entlassung zu geben, noch auch das Haupt zu bedecken<sup>64</sup>, auch dann nicht, wenn er am Empfange der Kommunion zur zweiten Messe verhindert ist<sup>65</sup>, und wenn er zur zweiten Messe warten muß (?)<sup>66</sup>, weil ein Zelebrans fehlt.

Er bedecke sein Haupt nicht bis zum Ende der Messe, und bis er kommuniziert hat.

16. Kapitel. Über das Verbot der Lesung eines zweiten Evangeliums, das nicht das Evangelium der Messe ist, in der Fastenzeit und sonst. — Die meisten Leute pflegen (erst) bei der Fractio anwesend zu sein, und wenn jenes zweite Evangelium gelesen ist, gehen die dabei Anwesenden vor, um die Kommunion zu empfangen, ohne (zuvor) bei den Apostel-Perikopen, die gelesen werden, anwesend (gewesen) zu sein, und ohne das heilige Evangelium zu seiner Zeit und die Entlassung (am Schlusse) zu hören. Deshalb darf seine Lesung nicht geschehen, damit die Leute sich um die Schriften<sup>67</sup> kümmern und zu allen Zeiten sie abwarten<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Der ganze Ritus samt Gebeten in *Piṣom ente pieukhologion ethnab* (Buch des heiligen Euchologion, kopt. u. arab.) (Kairo 1902) 17—176.

<sup>63</sup> Die *benedictio mulierum post partum*, auch „Lösung des Gürtels“ scil. des Täuflings genannt: Rituale von R. Tōhī 126—135; J. A. Assemani, *Cod. lit.* III 73—76; Denzinger, *Rit. or.* I 213 f.

<sup>64</sup> Eine nicht zum Thema des Kapitels gehörige, beigelegte Bemerkung.

<sup>65</sup> 'in jumenta'u min al-kurbāni lil-ḡuddāsi 't-tānī.

<sup>66</sup> wa'in kāna 'l-ḡu'ādu lil-ḡuddāsi 't-tānī -- mir nicht verständlich.

<sup>67</sup> Ich korrigierte al-kanṣa „die Kirche“ in der Hs. in al-kutub „die Schriften“.

<sup>68</sup> Es bestand also die Unsitte, daß Leute aus Bequemlichkeit erst zur Kommunion in der Kirche sich einfanden und daß für diese eigens nochmals ein Evangelium gelesen wurde, damit sie einen Ersatz für die ganze Messe hätten.

17. Kapitel. Über den Ritus der Verlobungen<sup>69</sup>. — Die Priester sollen darauf sehen, daß sie bei dem anwesend sind, was (die Leute) bei der Verlobung festsetzen, und sollen sich darum bemühen, daß niemand sich verlobt, außer wer seine Mündigkeit erreicht hat, und dessen Verstand vollkommen ist, dessen Zustand rein und dessen Beschäftigung und Erwerb auf Grund seiner Abstammung und Herkunft als aussichtsvoll (?) bekannt ist.

Wenn (der Bräutigam) frei von einer Gattin ist und noch jung und die Manneskraft noch nicht erreicht hat, wenn aber sein Vater für ihn Bürgschaft leistet und der Vater oder Vormund der Braut mit ihm einverstanden ist, so sollen gottesfürchtige Zeugen, angesehene Priester, welche bei dergleichen Gelegenheiten Zeugenschaft zu geben pflegen, für ihn Zeugnis ablegen. Bei Teilungen zwischen beiden sei es wirklich eine Teilung zu gleichen Hälften. Sie sollen auf das achten, wovon sie Zeugen sind, und die Summe der Mitgift genau bestimmen. Was (die Brautleute) davon einbringen, soll vor den Zeugen gewogen werden, ebenso die Festgeschenke<sup>70</sup>, das Kreuz und der Siegelring. Von jedem (Stück) werde sein Wert festgesetzt, damit keiner von ihnen einen Groll bekommt und den andern verdächtigt wegen des Wertes dieser Dinge. Alles, was der Bräutigam<sup>71</sup> oder sein Vater oder sein Vormund von der Mitgift oder den Festgeschenken beibringt, soll zu gleichmäßiger Verteilung gelangen in Gegenwart von zwei Priestern.

Die Priester sollen unter keinen Umständen die Inzensation<sup>72</sup> in den Häusern vornehmen noch auch jemand in den Häusern krönen, sondern (nur) in der Kirche vor dem Haikal des Herrn<sup>73</sup> und sollen zu gleicher Zeit (den Brautleuten) von den heiligen Geheimnissen spenden. Die Angehörigen der Braut<sup>74</sup> sollen ja dafür besorgt sein, daß sie diese erst fünf bis sechs Tage, nachdem sie die Menstruation gehabt hat, zum Haikal kommen lassen, damit ihr nicht in der Kirche die Menstruation begegnet. Wenn sie vor der Krönung ihre Menstruation hatte, sollen ihre Angehörigen dafür sorgen, daß die Tage der Menstruation vorüber gegangen sind (bis zur Trauungsfeier), wie die Kanones enthalten. Sie sollen das, was wir erklärt haben, beobachten, damit sich nicht deswegen für ihn und für sie das arge Verbrechen und die große Sünde verdoppele und sie nicht am Empfange der Kommunion verhindert sind. Die Krönung soll nur geschehen mit gleichzeitigem Empfange des reinen Leibes und des ehrwürdigen Blutes.

18. Kapitel. Über die Speisensordnung an den Fasttagen, die zu merken ist. — An der Vigil<sup>75</sup> der Geburt und des Tauffestes<sup>76</sup> (Epiphanie) sollen weder Käse noch Milch noch Fische genossen werden noch auch solches, was von all diesem genommen ist. Wenn das Geburts- oder Tauffest mit einem Montag zusammentrifft, so soll das Fasten am (vorausgehenden) Freitag

<sup>69</sup> imlák, Pl. malákát. — S. Rituale von Tûhî 236—249; Denzinger, *Rit. or.* II 367—370.

<sup>70</sup> 'ajád. <sup>71</sup> malik.

<sup>72</sup> D. h. zur kirchlichen Verlobungsfeier.

<sup>73</sup> So auch nach anderen Verordnungen des P. Kyrillos: Renaudot, *Hist.* 583; Berl. ar. 10 181 Bl. 197<sup>a</sup>.

<sup>74</sup> malika.

<sup>75</sup> baramûnî, auch baramûn = παραμονή.

<sup>76</sup> ġitās, auch ġitās „Taufe“. <sup>77</sup> D. i. die Vesper.



geschehen bis zur elften Stunde<sup>77</sup>, und wenn es bezüglich des Fastens ein (anderer) Brauch ist, bis zur bestimmten Zeit. An einem solchen Tage sollen die Töne des großen Fastens gelesen werden, und es ist nicht gestattet, an ihm etwas anderes zu verwenden als in der heiligen Fastenzeit. Zwischen dem Sonntag (in der Fastenzeit?) und der Vigil, an welcher nichts von diesen Dingen genossen werden darf, soll kein Unterschied gemacht werden. Die drei Tage<sup>78</sup> sollen so gehalten werden, daß an ihnen nichts anderes verwendet wird als in der heiligen Fastenzeit. In der heiligen Fastenzeit aber, welche acht Wochen, 55 Tage umfaßt, darf nichts von Fett und von Milchspeisen verwendet werden, noch auch solches, was von ihnen genommen wird.

19. Kapitel. Über das Verbot des Bades in den genannten Zeiten. — Am Tage des Tauffestes, bei Tagesanbruch, darf niemand in das (öffentliche) Bad gehen und sich in seinen Wasserbehältern untertauchen. Denn dieses ist nicht notwendig. Wer zu baden wünscht, tauche sich in der Kirche unter<sup>79</sup> oder im Flusse, und wer sich nicht untertaucht, der betrete auch nicht in dieser Nacht ein Bad. Denn es gehört zu den sieben großen Festen.

Am Freitag des Pascha ist es nicht erlaubt, ein Bad zu betreten, weil es Trauertage sind und an ihnen allen der Körper abgehärmt sein soll, ausgenommen eine menstruierende Frau, wenn die Tage des Blutflusses vorüber sind. Einer solchen ist auch nicht das Betreten der Kirche und der Empfang der heiligen Geheimnisse gestattet.

Am Samstag des Lichtes und in der Osternacht, an beiden darf niemand ein Bad betreten. Denn darin läge eine Widersetzlichkeit gegen die heiligen Kanones. Es ist geboten, am Freitag und am Samstag des Lichtes bis zum Sonntag (und zwar) bis zur Zeit des Hahnenschreies zu fasten und an ihnen nichts zu essen. Wer dieses Fasten nicht halten kann, beobachte das Fasten des Samstages bis zum Hahnenschrei am Sonntag<sup>80</sup>. Wie sehr sollten doch die Körper an ihnen abgehärmt sein! Wenn aber dieses geschieht, so ist es auch ein Grund zur Verhinderung des Empfanges der heiligen Kommunion. Der Kanon sagt: „Gießet über eure Körper Wasser ab und gehet aus eurer Traurigkeit heraus und bittet, daß Israel wieder Buße tue, damit es Ruhe empfangen.“ Wenn dieses an Ostern geschieht, soll es euch nicht verwehrt sein. Das Bad aber ist keineswegs erlaubt.

20. Kapitel. Über die Reihenfolge der nach dem Herkommen in der Kirche der koptischen Nation eingeführten Ordnungen, deren Vollzug und Einhaltung Gewohnheit ist, (nämlich) das, was in der Vergangenheit und in den Zeiten der Väter, der führenden und leuchtenden Vorsteher, Übung war und dessen Beibehaltung in der koptischen Kirche in den ägyptischen Klöstern sich bewährt hat, woran sich ihre Priester halten, indem sie diese Ordnungen der Reihe nach abwechselnd nacheinander vollziehen, und was zu beobachten

<sup>78</sup> Die beiden genannten Vigiltage und jeder Sonntag in der Quadragesima?

<sup>79</sup> Über die allgemeine Sitte, am Epiphaniestag in den eigens bei den Kirchen für diesen Zweck eingerichteten Wasserbassins zu baden, und über die dabei eingerissenen Mißstände s. u. a. Vansleb, *Nouvelle relation... d'un voyage fait en Égypte* (Paris 1677) 314—344; Abudacni *Historia Jacobitarum* (Ludg. Bat. 1740) 139 f.; L'Aimé-Martin, *Lettres édifiantes et curieuses* I (1838) 453; A. J. Butler, *The ancient Coptic Churches of Egypt* II 346—349.

<sup>80</sup> So nach der (arab.) Didaskalia, s. *Reformversuch* 99 f.

auch in der Zukunft notwendig ist, damit jeder Priester und jeder Diakon bei dem ihm zugewiesenen Dienstbereich verbleibt und Aufregung und Konflikte von der Kirche Gottes ferngehalten werden — aus dem, was der Herr, der Patriarch Anbā Kyrillos, der 75. (Patriarch) erklärt hat (Glosse von späterer Hand: bekannt als Ibn Laqlak).

Die Feste, welche dem Hegumenos und den ältesten der Priester und den ältesten der Diakonen zugeteilt sind, sind zwölf Feste: 1. die Verkündigung im (Monat) Barmahāt, 2. die glorreiche Geburt, 3. die Taufe, Epiphanie, 4. (der Sonntag) der Palmen, 5. die Messe des Wassers am großen Donnerstag, 6. das Fest des glorreichen Pascha, 7. das Fest der Auffahrt, 8. das Fest der Fünzig, al-anšara, 9. das Fest der Verklärung, 10. das Fest des Eintrittes des Herrn in den Tempel, 11. das Fest der Beschneidung am achten (Tage) der Geburt, 12. das Fest des Kreuzes am 17. Tāt<sup>81</sup>.

Die Feste, welche dem Zweit(ältesten) in der Ordnung zugeteilt sind, sind fünf Feste: die Nacht der heiligen Geburt, die Nacht des Tauffestes, der Samstag des Lazarus<sup>82</sup>, die Messe des großen Donnerstages innen<sup>83</sup>, der achte (Tag) des Pascha, das ist der Sonntag der Sonntage<sup>84</sup>. — Die Feste, welche dem Dritten in der Ordnung zugeteilt sind; der Samstag des Lichtes, der zweite (Tag) der Geburt, der auf das Tauffest folgende (Tag), der zweite (Tag) des Pascha, der dritte (Tag) des Pascha. — Die Offizien in den Nächten der Feste stehen dem zu, der die Messe feiert. Das Offizium der Nacht des Osterfestes und das Offizium am Ostermorgen steht dem zu, der nach ihm folgt, alle Sonntage des Jahres dem Folgenden, an den Sonntagen der Fastenzeit angefangen vom Ältesten der Reihenfolge nach. Wenn mit den übrigen Sonntagen ein großes Fest zusammentrifft, so sollen es die Offiziatoren<sup>85</sup> des Festes feiern. Im übrigen Jahre kehren die Sonntage wieder nach der Reihe der ersten Ordnung, so daß (z. B.) der zweite Sonntag der Pentekoste dem Offiziator der siebten Ordnung zugehört, den der Dienst an den (sechs) Fastensonntagen nicht getroffen hat. Die Kirchenfeste, (nämlich) das Fest, welches zu Ehren des Engels oder des Martyrers oder eines anderen Heiligen gefeiert wird, wenn die Kirche auf seinen Namen geweiht ist, stehen den ältesten Priestern zu.

Das Entlassungsgebet über den Zelebrans gebührt nach dem Bischof dem ältesten anwesenden Priester. Die Gebete bei Anwesenheit des Bischofs im Haikal und bei der Taufe, bei der Krönung, bei den Exequien und bei der Messe des Wassers (am Gründonnerstag) kommen dem Archidiakon zu.

Die Ordnungen, welche an jedem Tage mit einer Messe festgesetzt sind: das Offizium am Morgen steht dem Zweiten nach dem Zelebrans zu, ebenso der Apostolos in der Messe, die Praxeis dem Dritten, die Lesung des Katholikon dem Zelebrans.

Die Sonntage des (Monats) Kihak (Kijahk)<sup>86</sup> sind große; sie beginnen mit dem Archi(diakon), wie es in der großen Fastenzeit gemacht wird.

<sup>81</sup> D. i. Kreuzerhöhung 14. Sept.

<sup>82</sup> D. i. der Samstag vor dem Palmsonntag.

<sup>83</sup> Die Liturgiefeier innerhalb der Kirche im Gegensatz zu der außerhalb der Kirche vorgenommenen Fußwaschung?

<sup>84</sup> aḥad al-ḥudud, auch „neuer Sonntag“.

<sup>85</sup> Wörtlich „Inhaber, Herren“.

<sup>86</sup> In diesen Monat (10. Dez.—8. Jan.) fällt das ursprünglich vierzig tägige Fasten vor Weihnachten und die Weihnachtszeit.

Was die Übersetzung<sup>87</sup> der Bücher in arabischer Sprache betrifft, so gibt es hierfür in der Kirche keine Ordnung. Vielmehr steht sie jedem zu, der das versteht, was er spricht und gut übersetzt, sei er Priester oder Diakon.

Es ist nicht erlaubt, daß einer an die Stelle eines anderen in seiner Ordnung trete an den Festtagen zur Messe oder zur Lesung eines Buches, außer wenn der in der Ordnung auf ihn folgende Priester oder Diakon einverstanden ist.

Die übrigen Funktionen an den Wochentagen stehen jedem Priester oder Diakon zu, der der Ordnung nach in seiner Woche dient. Wenn mit ihnen eines von jenen großen Festen zusammenfällt, so hat sein Offiziator den Dienst an ihm; dann kehrt die Ordnung an den Wochenoffiziator zurück.

Was sonst noch in der Kirche festgesetzt und noch nicht erwähnt ist, sei hinzugefügt, damit die Ordnungen vollständig angeführt sind: Am Sonntag der Palmzweige gebührt das Evangelium im Offizium der elften Stunde dem Ältesten, und es folgen ihm die anwesenden Priester, und nach ihnen die Diakone. Am Morgen des Montags (in der Karwoche) gehören die Prophetien den Priestern und die Evangelien den Diakonen nach ihrer Reihenfolge. Am großen Donnerstage steht das Offizium am Morgen dem ältesten Priester und ältesten Diakon zu, die Praxeis am Morgen dem zweiten, die Feier der Fußwaschung dem ältesten Priester und ältesten Diakon, und die Messe innen dem zweiten, in der Nacht des (Kar-)Freitags in der ersten Stunde die Lesungen des Paraklet den Priestern, und es folgen ihnen die Diakone. Mit dem Evangelium beginnen die Diakone bei jedem Stundenoffizium des Freitags der Reihe nach, abgesehen vom Evangelium des Johannes, das gewohnheitsgemäß den Priestern zugeteilt ist in der Weise, daß das Ende der Evangelien den Priestern zusteht entsprechend ihrer Zahl. Das Offizium der zwölften Stunde<sup>88</sup> gebührt dem ältesten Priester, die Erhebung des Kreuzes<sup>89</sup> dem ältesten, der Anfang der Lesung des Psalmes dem ältesten, und der Anfang der Lesung der Cantica dem ältesten.

So soll sich ein jeder an seine Ordnung halten und sie nicht überschreiten<sup>90</sup>.

Vollendet sind die diktierten Kapitel über das, was in der Kirche beobachtet werden muß, und es ist etwas, was der Vater, der Herr, der Patriarch Anbā Kyrillos, der 75. von den Patriarchen Alexandriens, bekannt als Ibn Laqlāq, verordnet und abgeschlossen und seinem Volke zur Ausführung in jeglicher Gegend der ägyptischen Wohnorte geboten hat, und was eine festgesetzte Grundlage und eine bleibende, dauernde Gewohnheit sein soll, und was aus einer Handschrift übertragen ist, die geschrieben wurde von dem gelehrten Priester Anbā Ishāq ibn Kārūra, dem Oberen des Klosters Šahrān, als er im (Kloster) Dēr al-‘Araba weilte. Ihr Datum ist: 2. (Tag) des Monats Tūt des Jahres 1003 der reinen Martyrer<sup>91</sup>. Gott gewähre uns den Segen der Gebete von ihnen allen! Amen.

<sup>87</sup> tafsir, auch „Erklärung“. <sup>88</sup> D. i. unsere Komplet.

<sup>89</sup> Eine besondere Karfreitagszeremonie.

<sup>90</sup> Ähnliche Bestimmungen über die Ordnung in den kirchlichen Funktionen erließ P. Gabriel ibn al-Turaik (1131—1145): Berl. ar. 10 181 Bl. 101<sup>a</sup>—102<sup>b</sup>.

<sup>91</sup> 30. August 1286 n. Chr.



# SYSTEMATISCHE AUFSÄTZE

## Methodisches zur Erklärung von Meßformularen.

Von Athanasius Wintersig O. S. B. (Maria Laach).

Es ist ein erfreuliches Zeichen für das ernste Interesse unserer Zeit am liturgischen Leben, daß sich in vielen Kreisen der Wunsch nach Erklärung liturgischer Formulare regt. Andererseits weist diese Tatsache uns aber auch darauf hin, daß die Ursprünglichkeit liturgischen Lebens nachgelassen hat und noch nicht wieder erreicht ist. Es wäre doch natürlich, wenn der gut unterrichtete und normalbegabte Christ ohne sonderliche Hilfe den liturgischen Textkomplex eines Formulars verstehen und anwenden könnte; zum wenigsten möchte man erwarten, daß ein Liturge, also jeder Priester, der doch fähig ist, selbständig einen biblischen Text auszulegen, auch imstande sei, ein liturgisches Formular zu erklären. Die Erfahrung lehrt aber, daß dies vielfach nicht der Fall ist. Zum mindesten lassen viele Erklärungen, von denen man hört und liest, kaum etwas von dem Reichtum und der Fülle der Liturgie ahnen. Oder aber es trifft sie — nicht immer zu Unrecht — der Vorwurf der Willkür, eines methodischen Subjektivismus<sup>1</sup>. Die systematische Liturgiewissenschaft wird so durch die pastoralliturgische Praxis angeregt, über die Methode der Liturgieerklärung theoretische Klarheit zu verschaffen<sup>2</sup>.

Eine erste — und wie die Erfahrung lehrte, nicht müßige — Vorfrage erhebt sich, ob nämlich nur eine oder ob mehrere Erklärungen eines Formulars den Namen „objektiv“ verdienen. Wir sprechen hier nicht von historischen Erklärungen. Da kann naturgemäß nur eine richtig sein. Eine Messe war z. B. ursprünglich für eine Kirchweihe bestimmt, oder sie war es nicht. Die historische Forschung kann sich genötigt sehen, die Frage unbeantwortet zu lassen; wenn sie aber eine Antwort gibt, dann muß sie eindeutig sein. Hier soll darum nur die Rede sein von Erklärung im Sinne der systematischen Liturgiewissenschaft.

<sup>1</sup> Die Gründe dieser ungesunden Erscheinung näherhin aufzuzeigen, ist hier nicht der Ort. Die andere Blickrichtung des Frömmigkeitslebens in den letzten Jahrhunderten hat die Übung des liturgischen Lebens, die das Verstehen der Texte am besten wachhält und fördert, zurücktreten lassen.

<sup>2</sup> Uns schien hier die Beschränkung auf Meßformulare ratsam, weil einerseits in bezug auf sie wohl das erste Bedürfnis besteht und sie andererseits eine geschlossene Gruppe bilden, die, auch was die Erklärung angeht, gewisse Eigentümlichkeiten hat.

Die Liturgie, wie die Kirche sie heute feiert, insonderheit jedes Formular ist ein Gegen-Ständliches, Gegebenes, Objektives. Die Frage ist nun: Was verlangt ein Objektives vom Erklärer? Ein liebevolles, selbstloses Sichversenken in das Gegen-Ständliche, ein Hinhorchen auf dessen Stimme; verlangt, daß man das Objektive reden lasse von seinem Eigensten, daß man ehrfurchtsvoll beiseite stehe mit dem, was man selbst von dem Objektiven wünschen möchte. Man muß das Objektive wirklich verstehen, nicht vergewaltigen wollen. Das Objektive verpflichtet den Erklärer auf sich.

Läßt man sich von einem Objektiven nur zu seinen eigenen Gedanken und Gefühlen anregen, so kann es seine Aufgabe, den Menschen zu bereichern, nicht erfüllen. Eine solche Haltung ver wirkt im subjektiven Erleben nicht die objektive Liturgie, sondern nimmt sie gar nicht in sich auf; zum mindesten ist sie in Gefahr, das Objektive vor der Aufnahme verfälscht zu haben.

Diese Annahme, daß ein Formular im wesentlichen eindeutig und daher nur eine Erklärung objektiv ist, möchte man als selbstverständliche Voraussetzung zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung nehmen. Den meisten Menschen wird das auch wohl einleuchtend sein; alle anderen Erklärungen erscheinen ihnen als willkürlich oder irrtümlich. Die Erfahrung wiederum läßt uns auf die Behauptung stoßen, man könne aus einem Objektiven, wie es ein liturgisches Formular ist, mehrere richtige Auffassungen herausnehmen.

Es ist in der Tat der Fall denkbar, daß ein vorliegendes Formular dem Verständnis sehr große Schwierigkeiten entgegensetzt; sei es, daß seine Sprache auch für den selbstlosen Erklärer nicht deutlich genug ist; sei es, daß sein Wesentliches von Unwesentlichem überwuchert ist. In solchen Fällen, in denen das Formular dem Erklärer nicht das unzweideutige Recht gibt, seine Ansicht als die dem Formular entsprechende, als „objektive“ vorzutragen, werden naturgemäß leicht mehrere Auffassungen bestehen, von denen gilt: *in dubiis libertas*.

Es scheint aber in vielen Fällen das Verlangen, man müsse die objektiven liturgischen Formulare der Fülle menschlicher Auffassungsmöglichkeiten freigeben, nicht erst aus dem Umstand hervorgegangen zu sein, daß man es in einem bestimmten Falle aufgeben mußte, zu einer eindeutig von dem Formular bestimmten Erklärung zu gelangen. Vielmehr will man es für etwas den liturgischen Formularen Wesentliches halten, daß sie mehrdeutig und deshalb mögliche Grundlage für die verschiedensten Erklärungen seien. Das begründet man mit der Weite, die alles Objektive zumal nach seiner Ablösung vom Urheber hat.

Man wird jedoch zum mindesten, auch wenn man solcher Meinung ist, die Möglichkeit subjektivistischer, willkürlicher Deutungen zugeben müssen. Tut man das nicht, so kommt das auf eine Leugnung des

Gesetzes vom Widerspruch hinaus. Ein und derselbe Introitus kann nicht zugleich einen bestimmten Gedanken enthalten und ihn zugleich nicht enthalten. Das Kriterium, das die willkürlichen und nicht willkürlichen Erklärungen unterscheidet, kann nur beim Objekt liegen. Vom Formular allein aus kann daher entschieden werden, ob es ein- oder mehrdeutig ist.

Die Möglichkeit, ein Objektives mehrdeutig aufzufassen, mag bestehen, sobald es sich mit irrationalen, emotionalen Mitteln ausdrückt, beispielsweise bei dem Choral eines Meßformulars (obgleich dieser schon durch das Textwort näher bestimmt wird). Sobald sich aber das objektive Geistige mit den Mitteln der Sprache offenbart, die ihrem Wesen nach weniger emotional ist, schwindet die Freiheit der Auffassungsmöglichkeit. Die Sprache hat die Fähigkeit, ja es ist ihr tiefster Sinn, den geistigen, in sich unwandelbaren Begriff eindeutig auszudrücken<sup>3</sup>. Dieselbe Eindeutigkeit wie das Wort der Liturgie haben ihre Symbole und Symbolhandlungen, ihre Sakramente. Das Formular, das zu einer Meßfeier dient, also die Texte, die mit einer immer gleich bleibenden sakramentalen Handlung verbunden sind, bieten einen geeigneten Gegenstand für eine objektive Erklärung.

Wären die Meßformulare Produkte unserer Zeit, so würde man kaum in die Notwendigkeit versetzt sein, bei der Erklärung ihres nun fertig vorliegenden Inhaltes auf ihre Entstehungsverhältnisse Rücksicht zu nehmen. Doch sagte schon R. Guardini<sup>4</sup> ganz allgemein, daß ohne Geschichte die systematische Liturgiewissenschaft in Gefahr stehe, willkürlich und vorurteilsvoll zu bauen. Inwieweit eine Ergänzung des rein systematischen Erklärens durch historische Betrachtungsweise notwendig und unerläßlich ist, möge im folgenden deutlich werden.

Die erste Aufgabe bei der Vorbereitung für die Erklärung eines Meßformulars muß sein: eine Erklärung der einzelnen Texte, zunächst in ihrem Wortsinne, mit andern Worten: eine gute und richtige Übersetzung. Dabei ist selbstverständlich, daß für die Übersetzung die Texte so zugrunde gelegt werden müssen, wie sie in der Liturgie stehen; man darf also die Texte, die in der Itala-Fassung gegeben sind — so die antiphonarischen fast ohne Ausnahme —, nicht aus der Vulgata oder dem Hebräischen, die Vulgatatexte nicht aus dem Urtext übertragen. Wohl muß man den Unterschied dieses hebraisierenden und gräzisierungenden Lateins vom klassischen berücksichtigen. Damit wird eine Vergleichung des Urtextes nicht als überflüssig dargetan. Vielmehr ist sie zuweilen eine wertvolle Hilfe, um den Wortsinn voller und klarer herauszustellen, den die Vulgata in den Lektionen nicht

<sup>3</sup> Diese Eindeutigkeit wird weiter unten (S. 139) näher bestimmt.

<sup>4</sup> *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft* (Jb. f. Lit.-Wiss. 1 [1921] 100 ff.).



immer leicht erkennen läßt. Bei den nichtbiblischen Stücken, Orationen also und Präfationen, beachte man die spätklassische Bedeutung vieler Kultwörter, die in der ciceronianischen Zeit, wie auch in Mittelalter und Neuzeit, einen ganz anderen Sinn haben<sup>5</sup>. Hier zeigt sich schon die Notwendigkeit liturgie-sprachgeschichtlicher Betrachtung. Denn man kann nicht gegen diese Forderung sagen, daß die Bedeutung der Worte im Laufe der Jahrhunderte wie auf anderen Gebieten, so auch in der Liturgie sich geändert habe, daß also die Worte ihrer Bedeutung nach transformiert worden, also transformabel seien. Nehme ich zum Beispiel an, daß *deutio*, das zur Zeit der Abfassung der Orationen sehr oft „eucharistische Feier“ bedeutete, heute stets nur noch Andacht heißt, oder *mysterium* gleich „heilige Begehung“ jetzt immer nur mehr „(intellektuelles) Geheimnis“ bedeutet, so hört die Einheitsbeziehung der betreffenden Orationen zu der in ihrem Wesen unwandelbaren eucharistischen Begehung auf, mit der sie verbunden ist. Dadurch würde die innere Einheitlichkeit der aus Text und Handlung bestehenden Liturgie auseinanderfallen, — eine unvollziehbare und unnötige Annahme. Diese erste Arbeit der Festlegung des Wortsinnes der Meßformulare sollten die Übersetzungen des Meßbuches leisten; diese sind aber in dieser Hinsicht alle noch einer gewissen Vervollkommnung fähig.

Zur Feststellung des Wortsinnes käme ergänzend die des historischen Sinnes der Texte; der Blick auf den Kontext wird manchem Verse ein volleres Leuchten geben, wird zumal bei den Lesungen die Bedeutung des Berichteten ins rechte Licht stellen.

Der Introitus des 18. Sonntags nach Pfingsten: „Gib Frieden, Herr, denen, die auf dich harren, daß deine Propheten sich als wahr erweisen. Erhöre die Bitten deines Knechtes und deines Volkes Israel“ ist einem größeren Liede des Ekklesiastikus entnommen, welches das monastische Brevier an allen Sonntagen „das Jahr hindurch“ zur Mette bringt. Die vorangehenden Verse: „Erbarme dich deines Volkes, darüber dein Name angerufen ist, und Israels, das du deinem Eingeborenen gleichgehalten hast. Erfülle Sion mit deinen unaussprechlichen Verheißungen und dein Volk mit deiner Herrlichkeit . . .“, und der darauf folgende: „Nach dem Segen Aarons über dein Volk leite uns auf den Weg der Gerechtigkeit, und alle, die auf der Erde wohnen, sollen wissen, daß du Gott bist, der die Ewigkeiten durchschaut“ — lassen erst recht erkennen, daß der Introitus ein Gebet ist für Sion um seine messianisch-eschatologische Verherrlichung<sup>6</sup>.

Wortsinn und historischer Sinn lassen aber den Text noch nicht seiner ganzen Fülle nach vor uns lebendig werden. Das Textwort

<sup>5</sup> Zum Beispiel *deutio*, *actio*, *pax*, *sacramentum*, *mysterium*.

<sup>6</sup> Wie das christlich-liturgisch auf die Kirche und die Parusie zu deuten ist, siehe im folgenden (S. 139 ff.).

bestimmt zwar dasjenige, was ausgedrückt werden soll, eindeutig der Richtung nach, läßt aber Raum für eine verschiedene Tiefe der Auffassung. Schon die biblische Schriftauslegung kennt in der ganzen katholischen Tradition noch einen tieferen Sinn als den historischen Wortsinn. Christus selbst öffnete seinen Jüngern den Geist, daß sie die Schrift verständen. Paulus und die anderen Apostel, ganz besonders aber die Kirchenväter haben eine solche tiefere Methode der Schriftauslegung ausgebildet, nämlich die allegorische; diese Methode ist auch für die Auslegung des liturgischen Gebetes sehr wichtig. Biblische und liturgische Allegorie gehen auf dasselbe Prinzip zurück, fallen auch oft zusammen; nur weist die Liturgie durch Auswahl, Stellung und Verbindung der Texte neue Wege einer solchen Auffassung.

Das geistige Wort Gottes, das wir in der Liturgie finden, ist nicht eng und begrenzt wie das Menschenwort, dessen es sich bedienen muß. Die göttlichen Dinge sind zu groß, als daß sie sich in Worte bannen ließen. Die Worte sind daher oft wie Hüllen, die es erst zu durchdringen gilt, bevor man zum tiefen Vollsinn kommt; die erst durchsichtig werden im Lichte späterer Ereignisse. In ihrer großen Christusliebe fanden die allegorisch auslegenden Väter schon in dem Schatten des Alten Testaments überall Christus und seine Kirche; den Vätern, die heute noch in der Liturgie die berufenen Ausleger sind, oder doch wenigstens der Zeit dieser Väter, verdanken wir auch die liturgischen Formulare, und es ist undenkbar, daß sie da nur eine rein historische Auffassung der Texte gewünscht hätten.

Wenn nun die liturgischen Handlungen eine reale Aufführung der Erlösungsgeheimnisse Christi sind, eine stets neue Gegenwartsetzung Christi und seiner Kirche, dann fordern die liturgischen Texte geradezu die allegorische Erklärung. Die Schilderungen der alttestamentlichen Heilsgeschichte erhalten für uns erst dadurch wieder ihren tiefen Sinn, daß Christus, der Gottmensch, Haupt und Leib Christi, bei der liturgischen Feier als der wahre Inhalt der alttestamentlichen Bilder zugegen ist. Die Parabeln des Herrn sind in der Liturgie mehr als lehrhafte Bilder, seine Wunder nicht nur Beweise seiner Macht, sondern auch nun erfüllte und in der Liturgie sich stets erfüllende Hinweise auf sein Gnadenwirken an der Menschheit.

Die Verbindung der Meßtexte mit den liturgischen Handlungen des Meßmysteriums ist nicht etwa nur eine äußere; wenn auch in ältester Zeit vielfach die Mahlfeier vom Lesegottesdienst getrennt war die Zeit, die uns unsere Meßformulare schenkte, kannte schon die Messe in ihrer heutigen Form als Verbindung von Wort- und Mysteriengottesdienst. Selbst wenn diese raumzeitliche Verbindung äußerlich nicht bestanden hätte, eine innere Verbindung zur Eucharistie, die Quelle und Ausdruck alles christlichen Lebens ist, kann dem Lese-

gottesdienst nie gefehlt haben. So ist die Vormesse wie das ganze Offizium auf die Eucharistie als ihren Mittelpunkt hingeeordnet. Nicht nur im Sinne einer ethischen Vorbereitung — das mag bei einigen Lesungen der Fall sein —, sondern als Hinweise auf das Mysterium in seinen einzelnen Stadien, als eine Deutlichmachung seines Inhaltes. Das ist einer der wichtigsten Grundsätze für die Erklärung der Meßtexte, daß sie im Zusammenhang mit dem Mysterium zu betrachten sind.

Die Meßmysterienhandlung, der die Formulare dienen, ist darum auch stets das, was jedem Formular die innere Einheit gibt. Wie die Radien eines Kreises münden alle Gedanken eines Meßformulars in ihren Mittelpunkt, die Eucharistie. Deshalb soll man sich hüten, eine andere Einheit in die Formulare hineinzutragen. Das will natürlich nicht leugnen, daß ein Formular auch sonst noch einheitliche Gedanken- oder Stimmungsgehalte haben könne, sondern nur, daß man solche nicht in Formulare hineintrage, die sich durch eine gewisse Mannigfaltigkeit und „Uneinheitlichkeit“ der Gedanken und Stimmungen auszeichnen. Aus dem gleichen Umstande, daß nämlich der Gang der heiligen Feier der Faden ist, an dem sich die einzelnen Stücke des Formulars aufreihen, folgt, daß man sich bei der Erklärung an die liturgische Reihenfolge halte, also mit dem Introitus beginne und mit der Postkommunion ende. Die einzelnen Texte nach inhaltlichen Gesichtspunkten zu ordnen, mag angebracht sein für eine Betrachtung oder eine Predigt über das Formular<sup>7</sup>, aber nicht für die Erklärung eines Formulars, die zum Ziele hat, dieses für die Teilnahme an der liturgischen Feier nahe zu bringen.

Damit ist durchaus nicht etwa abgelehnt, daß man auf wiederkehrende gleiche Gedanken, auf Parallelstellen achtet. Gerade auf diese Weise findet man gewisse Feinheiten. Wenn z. B. die Epistel eine alttestamentliche Totenerweckung zeigt und das Evangelium eine neutestamentliche, leuchtet erst in der Zusammenschau beider Perikopen die ganze Größe unseres neutestamentlichen Heiles auf. Weiter muß man beachten, wie nicht selten etwa das Evangelium auf eine Bitte im Introitus oder in einer Oration antwortet. Wenn man auf alle diese Gleichheits- und Gegensatzbeziehungen merkt, dann sieht man die feinen Fäden, die zwischen den auf den eucharistischen Mittelpunkt konzentrierten Radien hin- und herspielen. Das Ganze bekommt Farbe, Licht und Dunkel, Relief, Rundung.

Bei den antiphonarischen Stücken wird sich dem Erklärer oft

---

<sup>7</sup> Wollte man bei der Predigt die Reihenfolge der Texte einhalten, so dürfte es in den seltensten Fällen gelingen, eine oratorische Einheit zu erreichen, und man käme zu einer der niederen Homilie entsprechenden „Predigt“, die mit Recht von der Homiletik als eine ungeeignete Form der Schriftpredigt abgelehnt wird. Deshalb eignet sich eine Meßerklärung besser für eine Ansprache oder Konferenzrede.



die Frage erheben, wer dort redet: Christus oder die Gemeinde, der Vater oder auch ein bestimmter Heiliger; wer ferner angeredet wird, von wem die Rede ist. Das muß von Fall zu Fall entschieden werden<sup>8</sup>. Auf eins sei hier hingewiesen, daß die Kirche, die Gemeinde, die *ecclesiola* mit Christus eins ist und gerade in der Liturgie an seinen Mysterien, seinem Tun und Leiden, lebendigen Anteil hat. Wenn wir am Pfingstdienstag zur Kommunion singen: „Der Geist der Wahrheit, den der Vater euch senden wird, der wird mich verklären“, so will das nicht nur ein Wort Christi, das nur auf ihn paßt, wiederholen und zum Ausdruck bringen, daß die Geistessendung die höchste Verherrlichung des Gottmenschen darstellt, sondern das Objekt „mich“ ist die singende Kirche, der mystische Christus, dem eben gerade durch die Kommunion in der erneuten Geistessendung die Verherrlichung und Verklärung Christi wirklich zuteil wird, wie das ja überhaupt der Sinn der Pfingsten ist: der Geist Christi macht uns so zu Christus, daß wir sein verklärtes Leben immer vollkommener leben können. Und wenn andererseits in den Messen der Vorfastenzeit der Introitus von Worten des Schmerzes durchzittert ist, dann ringt in ihnen mit Christus die Kirche, und in der bedrängten Erdenkirche trägt Christus die Schmerzen.

In das Christusmysterium ist in Heiligenmessen und manchen anderen Messen *de tempore* hineingestellt das Mysterium, die *Passio*, der Leidenssieg eines Martyrers oder eines anderen Heiligen. Und wie die Kirche sich in der liturgischen Feier als ein wirklicher Christus erlebt, so kann sie sich auch so als Christus erleben, wie dieser in dem betreffenden Heiligen seine besondere Ausprägung gefunden. Sie betet mit ihm in Christus, nimmt teil an seinem Leiden und seiner Glorie in Christus. Auch das ist zu beachten, wenn man nach dem Subjekt eines liturgischen Stückes fragt<sup>9</sup>.

Wir sahen bisher einige allgemeine Prinzipien für die Erklärung des Meßformulars: Wortsinn, mystischer Vollsinn, Verbindung mit dem Mysterium, Einheit und Mittelpunkt des Formulars in der Eucharistiefeier; Erklärung der Reihe nach, wenn auch mit Blick auf Beziehung der Stücke untereinander; die Gemeinde, der mystische Christus, als

<sup>8</sup> Für diese Entscheidung braucht nicht immer der biblische Zusammenhang bestimmend zu sein, weil die Texte oft nur akkommodativ verwandt sind. So werden in den Jungfrauenmessen auch Verse des 44. Psalmes, die in ihm auf den König gehen, auf die Jungfrau bezogen.

<sup>9</sup> Die Gradualverse am Feste des hl. Laurentius sind so aus seinem Feuermartyrium — natürlich insofern es eine neue Ausprägung des Todes Christi ist, ein Vollmachen dessen, was an Christi Leiden noch fehlt —, an dem die Gemeinde mystischen Anteil nimmt, zu erklären: „Du hast, o Herr, mein Herz geprüft, es heimgesucht bei Nacht. Im Feuer hast du mich erprobt, und kein Unrecht fand sich an mir.“

häufiges Subjekt. Alles das sind Grundsätze, zu deren Anwendung man nur das bloße Formular zu kennen brauchte. Bevor wir nach diesen allgemeinen Erwägungen zu Bemerkungen betreffs der einzelnen Stücke übergehen, ist es gut, darauf hinzuweisen, wie Zeit, Ort und Umstände des Formulars für seine Erklärung ihre Bedeutung haben.

Von großer Wichtigkeit für die richtige Auffassung der Formulare und ihrer Stücke ist, daß man sie im Zusammenhang mit den anderen Formularen und dem Gesamtzug der betreffenden Kirchenzeit sieht. Nicht als ob wir annähmen, die Folge der Formulare sei eine vorbedachte und diene dazu, eine bestimmte Ideenreihe abzuwickeln, sondern was zu beachten, ist dieses: der spezifische Charakter einer Festzeit gibt auch ihren einzelnen Formularen ihr besonderes Licht. Worte jubelnden Dankes wird man in der Osterzeit auf das Glück der erlebten Erlösung beziehen, in der Pfingstwoche auf die Vollendung unserer Erlösung im Heiligen Geiste. Texte der Gottessehnsucht sind in der ganz von Parusieerwartung durchklungenen letzten Nachpfingstzeit in dieser eschatologischen Färbung zu nehmen. Ein und derselbe Text kann sogar in verschiedenen Zeiten Verschiedenes besagen wollen. Das Evangelium vom Unkraut unter dem Weizen<sup>10</sup> wird entweder am 5. Sonntag nach Epiphanie gelesen oder am 27. Sonntag nach Pfingsten. Im ersten Falle liegt der Nachdruck durchaus auf der Tatsache, daß der Feind Unkraut unter den Weizen sät. Entsprechend der Lage der Entwicklung des Kirchenjahres deutet das den beginnenden Kampf (Septuagesima) zwischen dem Fürsten des an Weihnachten begründeten Lichtreiches der Kirche und dem Teufel an. Am vorletzten Sonntag nach Pfingsten dagegen ist das Wichtigere der Hinweis auf die große Ernte des bevorstehenden Weltendes. Diese Auffassung wird auch dadurch bestätigt, daß das Evangelium beidemale mit ganz anderen antiphonarischen Stücken verbunden ist.

Die zuletzt beobachtete Tatsache, daß nicht alle Teile eines Evangeliums jeweils von gleich großer Wichtigkeit sind, führt uns zu einem Erklärungsgrundsatz von allgemeiner Bedeutung. Sehen wir einmal auf die Perikopen des 22. Sonntags nach Pfingsten. In der Epistel ist das Entscheidende die zweimalige Erwähnung des *dies Christi*, des Tages der Parusie; beim Evangelium fragt man sich vergebens, warum nun auf einmal vom Steuerzahlen die Rede ist. Zu keinem anderen Stück des Formulars besteht eine Beziehung, zum eucharistischen Mittelpunkt ist auch keine festzustellen. Der Nachdruck der Perikope, ihre liturgische Bedeutung liegt in dem letzten Worte: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Durch den Verzicht auf die Dinge, die dem Kaiser, der Welt, gehören, sollen wir uns freimachen zur Hingabe an Gott, der uns in der Parusie heim-

<sup>10</sup> Mt. 13, 24—30.

suchen will, die in der Eucharistie ihre Vorverwirklichung erhält. Die Beachtung der Grundgedanken und -motive der betreffenden Kirchenzeit ist es, die am ehesten das entscheidende Wort einer Perikope finden läßt.

Auch die Tageszeit findet zuweilen ihren Ausdruck im Meßformular. Besonders beobachten wir das an Vigiltagen. Der Gradualvers an Apostelvigilien: „Frühmorgens deine Huld zu künden, und deine Treue bei Nacht“, ist nur aus der Tatsache voll zu erklären, daß diese Messe ursprünglich in der Nachtwache vor dem Feste gefeiert wurde. Das „Künden der Treue Gottes bei Nacht“ ist also auf die gegenwärtige Opferfeier bezogen.

Ähnlich ist es beim Evangelium am Quatember-Samstag der Pfingstwoche. Was da berichtet wird — die Heilungen im Hause des Simon —, spielte sich in einer Nacht, und zwar in einer Samstagnacht, ab. (*Cum autem sol occidisset; — facta autem die.*) Die Eucharistiefeier dieses Samstags war auch in der Nacht; und wie damals, so heilt auch jetzt noch Christus die Seinen durch die Eucharistie, die Arznei ewigen Lebens.

Dieses letzte Beispiel kann uns weiterführen zu der Bedeutung des Ortes der Meßfeier für die Erklärung des Formulars. Das betr. Formular trägt an der Spitze den Vermerk: *Statio ad Sanctum Petrum*; d. h. dieser Gottesdienst wird in St. Peter zu Rom gefeiert. Und das Evangelium beginnt: *Iesus introiit in domum Simonis*. Im Hause St. Peters besucht er auch uns heute.

Im Kirchenjahr gib es 89 Tage, an denen die *Statio* angegeben ist, und zwar in 43 verschiedenen römischen Kirchen. Daß die neuesten Ausgaben des Missale immer noch diesen Vermerk tragen, zeigt, daß er mehr sein will als nur eine historische Reminiszenz. Er soll darauf hinweisen, daß für die ganze zur Weltkirche ausgeweitete römische Gemeinde an solchen, meist bedeutenderen Tagen des heiligen Jahres der Kirche, der Gottesdienst in einer der römischen Kirchen ist. Dort hin können wir nicht alle gehen. Darum vertritt unsere Pfarrkirche die betr. römische, so daß — geistig gesehen — doch nur ein Opfer in einer Kirche ist. Anspielungen auf diese Kirche sind in vielen Meßformularen, besonders denen der Fastenzeit, leicht zu erkennen.

Auf ein noch Tieferes als auf die örtlichen Verhältnisse weist uns die Angabe der Stationskirche. Der steinerne Bau ist im Sinne des Kirchweihhymnus ein Symbol der in ihm versammelten Gemeinde. Und diese identifiziert sich bei der liturgischen Feier mit dem Heiligen, über dessen Grab oder in dessen Kirche die Eucharistie gefeiert wird.

Am Quatember-Mittwoch des Advent ist die *Statio* in der größeren Marienkirche zu Rom. Die *Communio* wiederholt ein Wort aus der Epistel: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sein Name wird sein Emmanuel.“ Das ist zunächst gesagt im Hin-



blick auf die Verkündigung und Empfängnis Mariens, deren die ganze Messe gedenkt. Aber auch für uns hat dieses Mysterium der Menschwerdung Gotes seine Wirklichkeit. Auch wir empfangen in der Kommunion göttliches Leben, auf daß Christus in uns geboren werde. Wir, die um Maria versammelte Gemeinde, sind bei der eucharistischen Feier selber Maria. — Am Ostermontag singen wir zur Kommunion: „Der Herr ist wahrhaft erstanden und dem Petrus erschienen.“ Die auffallende Tatsache, daß allein hier statt Simon Petrus steht, findet in der Stationsangabe ihre Erklärung. Die bei St. Peter versammelte Gemeinde identifiziert sich mit Petrus und erlebt sein Ostererlebnis. Bei der Kommunion erscheint auch ihr der Auferstandene, sie ist Petrus<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Diese Auffassung ist ein Postulat aus dem Gesamtverhalt der Liturgie. Sie beruht theologisch auf der Lehre vom *corpus Christi mysticum*, die den Heiligen als Typ Christi oder der Kirche begreift. Am Feste einer heiligen Jungfrau heißt es, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Kirche (Gemeinde): *Despondi enim uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo* (2 Cor. 11, 2). Die Gemeinde ist die *uirgo*, die wir feiern. Ohne diese Auffassung wäre z. B. nicht zu erklären, warum viele Texte gerade zur *Communio* genommen werden. Hierher gehören außer den oben (S. 141) angeführten Beispielen die Kommunionverse der ersten Messe *pro Virgine tantum* (*Quinque prudentes uirgines acceperunt oleum in uasis suis cum lampadibus. Media autem nocte clamor factus est: Ecce sponsus uenit; exite obuiam Christo Domino*) und der ersten Messe *pro Confessore non Pontifice* (*Beatus seruus, quem, cum uenerit dominus, inuenerit uigilantem: amen, dico uobis, super omnia bona sua constituet eum*). Vgl. auch die *Communio* der allgemeinen Muttergottesfeste: *Beata uiscera Mariae Virginis, quae portauerunt aeterni Patris Fillum* u. a. Dieses Sich-Identifizieren der feiernden Gemeinde mit dem Heiligen, auf das zuerst Odo Casel O. S. B. in seiner Arbeit *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien* (Jb. f. Lit.-Wiss. 2 [1922] S. 18 ff.) hingewiesen hat, findet eine Stütze in folgender Ambrosiusstelle aus einem Sermo, den der Mailänder Bischof an einem Peter-und-Paul-Feste, nach der Verlesung des Evangeliums vom reichen Fischfang, am Ende der Vigilien, vor Beginn der eucharistischen Feier hielt. *Haec („Duc in altum“; ait Petrus: „Praeceptor, per totam noctem laborantes nihil cepimus, sed in uerbo tuo laxabo retia“ [Luc. V, 5]) in Euangelio legimus. Et fortasse in coelo hodie de nobis Christi et Petri iste sit sermo. Quotidie piscatur Petrus, quotidie ei dicit Dominus: „Duc in altum“. Videor mihi audire dicentem Petrum: „Praeceptor, per totam noctem laborantes nihil cepimus.“ Nox fuit, pauciores ad uigilias conuenerunt. Laborat in nobis Petrus, quando nostra laborat deuotio, laborat et Paulus... (Ambrosius, de uirginitate 19, 125; Migne, PL 16, 299 B). deuotio ist hier im Sinne der Ausführungen von A. Daniels O. S. B. (Jb. f. Lit.-Wiss. 1 [1921] 40 ff.) als die zur Eucharistiefeier versammelte Gemeinde zu nehmen. Ambrosius will seine Gemeinde zu einem reichen Fischfang führen, der sich im eucharistischen Mysterium erneuern soll: *Duc in altum*. Wie Christus, dem Herrn, so wird auch ihm von seiner Gemeinde die Antwort: „Die ganze Nacht haben wir gearbeitet und nichts gefangen“ — die mit Fasten verbundenen Vigilien waren eben nicht von allen mitgemacht worden. Petrus in der Gemeinde, die Gemeinde als Petrus (mit seinen Genossen) hat die Nachtwache hindurch vergeblich gearbeitet. Wenn sie jetzt wie Petrus und als Petrus dem *Duc in altum* des Ambrosius-Christus gehorcht, wird ihr die Eucharistie reichen Fischfang bringen. Das *Et fortasse in coelo hodie de nobis Christi et Petri iste sit sermo* unterstreicht die*

Von Einfluß auf die Zusammenstellung der Formulare, und damit auch wichtig für ihre Erklärung, ist die Verbindung anderer Riten mit der Messe oder besondere Umstände der Meßfeier. Der Kar Samstag ist nach der Vorschrift des Missale und Pontifikale noch heute wie der Tag der Taufwasserweihe, so auch der Tag der feierlichen Taufe Erwachsener. Hierauf und auf die vorbereitenden Skrutinien spielen die Texte der Messe schon in der Quadragesima oft an, und es gilt, für die Erklärung diese Anspielungen mit feinem Ohr zu erhörchen.

So groß auch die Bedeutung von Zeit, Ort und Umständen für die Erklärung der Meßformulare ist, so sehr muß man sich auf der anderen Seite hüten, nun unbedingt in ein solches Formular mit bestimmter Ört- und Zeitlichkeit Hinweise auf dieselben hineinzudeuteln. An vielen, besonders an den hohen Festtagen, stehen Christus und sein über Raum und Zeit hinausgehendes Werk so sehr im Mittelpunkt der liturgischen Feier, daß alles andere daneben verschwindet.

An diese mehr allgemeinen Grundsätze Bemerkungen zu den einzelnen Stücken des Meßformulars anzufügen, wird gut sein.

Beim Introitus ist zu beachten, daß er aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt ist, aus einer Antiphon (Rahmenvers) und einem Psalmvers. Der Introitus ist das Einzugslied, also ein Prozessionsgesang. Bei der Prozession vom Portal zum Altar sang man ehemals den ganzen Psalm, umrahmt von der Antiphon. Und es wäre verkehrt, immer nur den jetzt noch zu betenden einen Psalmvers zur Erklärung heranzuziehen. Der Introitus z. B. der Jungfrauenfeste hat den Psalmvers: „Aufwallt mein Herz zu gutem Sang; ich sage: meine Werke dem König.“ Nehme ich den allein, so ist er der Ausdruck der Bereitschaft, für Gott zu wirken; ein Gedanke, der jeder spezifischen Beziehung zu einer Jungfrau entbehrt und in dieser Form genau so gut bei einem Bekenner gebraucht werden könnte. Nehme ich aber zur Erklärung die Tatsache, daß der Vers hier nur die Einleitung zu dem Psalm 44 ist, in dem die Vermählung des Königs mit seiner Braut gefeiert wird, so ruft mir der Vers gleich das Motiv König-Braut in Erinnerung. Die Mysterienfeier der Messe erneuert die beim Tode der Jungfrau erfolgte endgültige Vereinigung Christi mit ihr als seiner Braut. Die Jungfrau ist Typ der Kirche, der konkreten Gemeinde. Mit ihr ziehen wir bei Beginn der Messe einer heiligen Hochzeit entgegen.

Zuweilen sind Introitus und Psalmvers demselben Psalm entnommen. Der ganze Psalm ist dann Einzugslied, die Antiphon weist auf den liturgischen Höhepunkt des Psalmes. Am Passionssonntag

---

mystische Realität der Identifizierung Christus - Ambrosius, Petrus - Gemeinde von Mailand. Das Bekanntwerden mit dieser Stelle verdanke ich meinem Mitbruder A. Gruenewald.

z. B. ist der 42. Psalm Einzugs- und Gesangslied, ein Lied voll Opferfreude; die zweimal zu betende Antiphon: „Richte du mich, o Herr . . . denn du bist mein Gott und meine Stärke“, weist darauf hin, daß das Wichtigste ist das Bewußtsein des schwer bedrängten Christus — mit dem die Kirche eins ist — von dem starken Schutz in Gottes Hand.

Gerade der Introitus, der den Einzug in das Gotteshaus begleitet, ist oft sehr konkret aufzufassen. So am 11. Sonntag nach Pfingsten: „Gott ist an seiner heiligen Stätte; Gott, der die Gleichgesinnten im Hause vereint, gibt Kraft und Stärke seinem Volke.“ Die Gemeinde zieht ein zu dem Orte, wo Gott unter ihr weilt; sie ist eine Einheit in Gott — in alter Zeit einte sie sich gar durch den Einzug —, und wird in der eucharistischen Feier erfahren, wie sie Gottes Volk ist, wie Gott ihr Kraft und Stärke gibt. Es wäre verfehlt, wenn man diesen Introitus nur bildlich auffassen oder ihn auf den Himmel nach dieser Welt beziehen wollte.

Am 5. Sonntag nach Pfingsten singt der Introituspsalmvers: „Der Herr ist meine Erleuchtung, mein Heil, wen soll ich fürchten?“ — Beim Eintritt in die Kirche strahlt uns vom Altarraume her Gottes leuchtendes Antlitz entgegen, aller Kleinmut und alle Angst, die sich im Rahmenvers — „Erhöre, Herr, mein Flehen, ich rufe so laut zu dir“ — noch aussprach, ist geschwunden: „Wen soll ich fürchten?“

Ähnlich wie der Introitus zur Erklärung durch den Psalm ergänzt werden muß, ist auch der Opferungsgesang einer solchen ergänzenden Erklärung fähig. Leider hat unsere heutige Liturgie nicht mehr die sogenannten Offertoriumsverse<sup>12</sup>, die sie zur Zeit der Abfassung der Meßformulare hatte. Meist sind es drei, zuweilen demselben Psalm wie das Offertorium entnommene Verse. Sie decken oft sehr überraschende Zusammenhänge zwischen dem Offertorium und den anderen Teilen der Messe auf. Ein Beispiel: Das Offertorium des 4. Fastensonntags: „Lobt den Herrn, denn er ist gut; lobt seinen Namen, denn er ist süß. Alles, was er will, vollbringt er, im Himmel und auf Erden“ läßt zunächst keinerlei Beziehungen zu dem übrigen ganz von Jerusalem- und Trostgedanken erfüllten Formular erkennen. Das ändert sich, sobald wir die zu dem Offertorium gehörigen Verse lesen: „1. Ihr, die ihr im Hause Gottes steht, in den Tempelhallen Gottes: Ich weiß, der Herr ist groß und Gott über alle Götter. 2. Herr, dein Name währt ewig, und dein Angedenken von Geschlecht zu Geschlecht. Der Herr schafft Recht seinem Volke und tröstet seine Diener.

<sup>12</sup> Die Ausgaben des *Antiphonarium Gregorianum* enthalten diese Verse wie auch die weiter unten genannten Kommunionpsalmen. Die bei Migne PL 78, 641—721 ist die unzuverlässigste. Die neue in der *Paléographie musicale IV* (Solesmes 1894) wird noch übertroffen durch die von Thomasius im V. Bande seiner Werke (Rom 1750). Hoffentlich wird es einmal möglich, gerade die Offertoriumsverse und die Kommunionpsalmen weiteren Kreisen zugänglich zu machen.



3. Die ihr den Herrn fürchtet, preiset den Herrn. Gepriesen sei der Herr von Sion aus; er wohnt in Jerusalem.“ Trost, Jerusalem, diese beiden Tagesgedanken werden auch zu Beginn der eigentlichen Opferhandlung in froher Hoffnung ausgesprochen.

Wie der Introitus so war auch die Communio ursprünglich eine Antiphon, die einen Psalm umrahmte. Die Vergleichung dieses Kommunionpsalmes gibt oft noch eine gute Anregung zur Erklärung, wie das weiter unten entwickelte Beispiel zeigen wird. Wichtiger noch ist beim Kommuniongesang, daß man ihn im Zusammenhang mit der gleichzeitigen Austeilung der Kommunion betrachtet. Wir hatten im Verlaufe unserer Darlegungen schon Gelegenheit, Beispiele hierfür zu bringen.

Zur Erklärung der Perikopen ist vor allem zu sagen, daß man trotz ihrer zentralen Bedeutung für das ganze Formular die antiphonarischen Stücke nicht unterschätzen darf. Die jahrhundertelange Gewohnheit der bloßen Perikopenpredigt verleitet dazu. Die Gesänge werfen oft die wertvollsten Lichter auf die Lesungen.

Die Evangelien vermitteln uns, auch wenn sie lehrhaft sind, die erste Berührung mit dem Mysterium. Noch ist es nicht der Logos als die Speise, sondern der Logos als das Wort des Lebens. Die feierliche Beräucherung und der Kuß des Evangelienbuches zeigen, daß im Evangelium Christus zu uns kommt und selber zu uns Worte des ewigen, des göttlichen Lebens spricht. Von den Worten göttlichen Lebens führt uns die heilige Messe weiter zum göttlichen Leben, wie es im eucharistischen Mysterium wirksam wird. Wie die Wunder des Herrn auf Erden Ausdruck, Gleichnis und Vorbild für das übersinnliche Wunder des Gottesreiches waren, so ist auch das Vorlesen der Wunderberichte und Parabeln in der Messe eine wechselnde Ausdeutung der immer gleichen Heilstat, die im eucharistischen Mysterium an uns geschieht. Selbst die sittlichen Mahnungen dienen oft dem Zweck, die Natur des göttlichen Lebens, das uns die Eucharistie vermittelt, zu verdeutlichen.

Ein Beispiel möge die verschiedenen Grundsätze in Anwendung zeigen. Es ist begreiflicherweise nicht alles in einer Messe anzuwenden. Für Meßformulare, bei deren Erklärung auf die Stationskirche Rücksicht zu nehmen, liegen bereits einige feinsinnige Erklärungen<sup>13</sup> vor, so daß es ratsamer ist, hier ein anderes zu nehmen.

Nehmen wir die Messe vom 23. Sonntag nach Pfingsten. Ein besonderer Ort für die Meßfeier dieses Tages ist nicht angegeben, auch sind keine anderen Riten mit ihr verbunden. Der einzige äußere

<sup>13</sup> Abt Ild. Herwegen O. S. B., *Das Kunstprinzip der Liturgie* (2 1920, 15 ff.) für das Formular vom Mittwoch nach dem 2. Fastensonntag (*Statio ad S. Caeciliam*) und in Abtei Maria Laach, *Die betende Kirche* (1924) 141 ff. (*Statio ad S. Petrum*).

Umstand, den es zu beachten gilt, ist die Jahreszeit unserer Meßfeier. Es ist November. In der Natur ein großes Sterben, kalte Winde, fallende Blätter — Todesstimmung. Die sonnigen Tage des Herbstes sind vorbei, und der Winter mit seiner Not, seiner Sterbenot, steht vor der Türe. Wo draußen alles vom Vergehen redet, spricht die Kirche Worte ewigen Lebens; Worte von der Herrlichkeit, die auf das letzte Ende folgt. Seit dem 18. Sonntag nach Pfingsten, dem ersten nach der Feier der Herbstquatemper, tritt immer mehr die Parusie, das Wiederkommen Christi, in den Vordergrund des Denkens und Lebens der Kirche. Allerheiligen zeigt einen Teil der Kirche schon dieser Zeitlichkeit entrückt <sup>14</sup>.

Wenn nun die Gemeinde in dieser für den Menschen an sich so trüben Zeit des Jahres zum Gotteshaus kommt, dann erwartet sie etwas, was ganz starken Trost gibt.

Das erste Wort, das uns beim Einzug in die Kirche entgegenschallt, ist: *Dicit Dominus* — „Der Herr spricht“. Menschheit und Seele sind leidwund geworden. Ihre eigenen Worte können ihr nicht mehr helfen. Da wird sie still und horcht auf die Worte des Herrn. Wie Balsam fallen sie in die Seele, die krank geworden ist durch die Not der Verbannung in die Zeitlichkeit, in das Unvollendete, in das Unzulängliche. „Denn so spricht der Herr: Ich sinne Gedanken des Friedens und nicht des Leides. Ruft mich an, und ich will euch erhören, will heimführen eure Gefangenen aus allen Ländern.“ Diese Worte stehen in dem Briefe des Propheten Jeremias an die gefangenen Juden. Sie sprechen von der Heimkehr des auserwählten Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft <sup>15</sup>. In der Liturgie sind sie an das auserwählte Volk des Neuen Bundes, die Kirche, gerichtet, das noch in der Verbannung des Erdenlebens weilt und voll Sehnsucht ist nach seiner Heimat, dem Himmel. Der Herr spricht erst: „Ich will erhören, heimführen“, — und doch jubelt sogleich der erste Vers des 84. Psalms im Munde der Gemeinde: „Du hast, o Herr, dein Land begnadet, Jakobs Knechtschaft beendet.“ Dieses Gotteshaus, in das sie gerade einzieht, ist der Gemeinde schon der Himmel; der Einzug selber ein Bild, eine gewisse Vorwegnahme der Prozession der Erlösten, wenn sie nach dem jüngsten Tage Christus in die volle Himmelsherrlichkeit folgen. So glücklich hier auch der eine Vers den gesamten Inhalt des Eingangspsalms wiedergibt, wird es gut sein, den ganzen Psalm zu beachten. Auf die ersten jubelnden und dankenden Verse folgt wiederum klagende Bitte. Es ist, als ob die Sorgen und Leiden der Zeitlichkeit, aus der die Gemeinde kommt und in die sie nach der heiligen Feier wieder zurück muß, sich von neuem vordrängten. Dann

<sup>14</sup> Vgl. hierzu meinen Aufsatz *Advent und Parusie in der Meßliturgie* (Anz. für die kath. Geistlichkeit Deutschlands, November 1923).

<sup>15</sup> Jer. 29, 11. 12. 14.

aber erklingt wieder frohe Botschaft vom Frieden, den der Herr verkündet, von der Herrlichkeit, die im gelobten Lande sein wird; dort werden Erbarmen und Huld sich begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen, der Herr seinen Segen geben. Für den Sänger der Psalmen war das die Schau in die messianische Herrlichkeit, für uns ist es ein Blick auf die Endherrlichkeit der Kirche. Nur daß es mehr ist als ein Blick in weite Fernen. Das Haus Gottes, in das wir nun zur Feier heiliger Geheimnisse einziehen, ist Himmel auf Erden. Wir gehen der Parusie Christi entgegen, die uns, wenn auch nur vorläufig und verhüllt, in der Eucharistie aufleuchten wird.

Wir selber sind uns des großen Hindernisses für das Aufleuchten Christi über uns bewußt. „Vergib, wir bitten dich, Herr, die Missetaten deines Volkes und laß in deiner Güte uns frei werden von den Fesseln der Sünden, die wir in unserer Schwäche begangen haben.“ Mit der Sünde fesselt uns die Welt, die Sünde hält uns im Exil dieser Zeitlichkeit zurück. Wenn Gott die Sünde von uns nimmt, wenn er dieses Gebet erhört und das Flehen des Einzugspsalmes: „Willst du uns auf ewig zürnen, und deinen Grimm wahren lassen von Geschlecht zu Geschlecht? Gott, wenn du dich wieder zu uns wendest, schenkst du uns Leben, und dein Volk wird sich freuen in dir. Erzeuge uns, Herr, dein Erbarmen und schenke uns dein Heil,“ dann verliert unser Erdenleben seinen Exilscharakter, dann strahlt durch die heilige Eucharistie das Licht der Parusie schon in unseren Erdenwandel hinein.

Sich freimachen und freiwerden von der Sünde ist also unerläßliche Vorbedingung für die Vereinigung mit Christus. Paulus führt diese Gedanken in der Epistel<sup>10</sup> weiter aus. Das Vorbild der Guten, derer, die wie Paulus selbst als Freunde des Kreuzes Christi leben, soll uns sagen, was Sünde ist und was nicht. Freund des Kreuzes Christi sein: das heißt, gerne und in Treuen Leid und Not dieser Erde tragen, es bejahen und umarmen, damit es uns auch dann leuchte, wenn es als Zeichen des richtenden Menschensohnes am Himmel steht; dadurch wird es auch jetzt schon trotz seiner Schwere etwas von dem himmlischen Leuchten haben und verklärt sein. Während der Wandel der Feinde des Kreuzes Christi irdisch ist und ins Verderben führt, ist der Wandel der Christen im Himmel und führt zum Himmel. „Von dannen erwarten wir auch den Erlöser, unsern Herrn Jesus Christus.“ Der Christen Leben ist ein der Parusie Christi entgegen Gehen, bei der dieser sein Werk an uns durch die selige Auferstehung des Fleisches, die Teilnahme an der ganzen Fülle seines verklärten Lebens krönen wird.

Die Worte des Apostels an die Gemeinde sind auch Mahnworte. Aber wenn wir bedenken, daß die eucharistische Feier schon eine Parusie Christi und eine Aufnahme in den Himmel bedeutet, so sind

<sup>10</sup> Phil. 3, 17—4, 3.



sie doch mehr eine Beschreibung unseres Christenglückes. Sie zeigen, wie wir trotz des Kreuzes Christi, das wir ihm in der Not unserer Tage nachtragen, oder gerade deswegen, durch die Mysterienfeier auch der Verklärung Christi im Zeichen des Parusiekreuzes entgegengeführt werden können. In diesem Geiste und in dieser Haltung festzustehen ist darum die warme, durchseelte Bitte des Seelsorgers an die Gemeinde, die ihm Freude und Krone ist. Mit einem Hinweis auf das Buch des Lebens, darinnen die Mitarbeiter Pauli, d. h. jene, die seinem Beispiel folgend als Freunde des Kreuzes Christi wandeln und wirken, mit ihrem Namen eingetragen sind und das bei der Parusie zur Rechenschafts-ablage geöffnet wird, schließt die Epistel.

Wie ein frohes Echo auf das in der Epistel beschriebene Christenglück, die Befreiung aus Erdenbedrängnis und Erdennot, die uns durch Christus ein für allemal verdient ist und im Gotteshause uns zugeteilt wird, singt das Graduale: „Du hast uns befreit, o Herr, von unsern Drängern und hast, die uns hassen, beschämt. In Gott rühmen wir uns alle Tage, und deinen Namen preisen wir in Ewigkeit.“

Umrahmt von dem Alleluja, dem Gesang, der in den goldenen Straßen des Himmels, als des ewigen Jerusalem, seine eigentliche Heimat hat<sup>17</sup>, betet die Gemeinde dann den ersten Vers des 129. Psalmes, *De profundis*. Er ist einer der Wallfahrtspsalmen voll Sions-Sehnsucht. Das freudige Alleluja gibt dem Verse etwas Ruhiges, Befriedetes. In ihm spricht eine Sehnsucht, die naher Erfüllung sicher ist.

Der Herr selber kommt im Evangelium<sup>18</sup>, er der Arzt der Ewigkeiten, der Heiland, der Unsterblichkeit schenkt. Froher müssen die Herzen schlagen, wenn in ihrer Mitte der erscheint, der allem Leid und aller Sterbenot ein Ende setzen kann. Wie er die blutflüssige Frau geheilt, will er auch uns durch sein heiliges Sakrament heilen; wie das Töchterlein des Jairus, will er auch uns bei der Hand nehmen und sagen: „Mägdlein, stehe auf“; will auch uns, wenn wir einst gestorben sind, zu neuem, blühenderem Leben abholen in die Ewigkeit.

Das Mädchen ist aber mehr als ein Vorbild der Seele, es ist Typ der Kirche. Die lebt auf Erden ein Leben noch voller Unzulänglichkeiten und Unvollkommenheiten, ein Leben wie schlafbefangen. Am Ende der Zeiten aber wird Christus, der Arzt ewiger Glorie, zu ihr sprechen: „Meine Braut, ich sage dir, stehe auf!“ Und dann wird er sie makellos und ohne Runzel, voll blühendsten Lebens, dem Vater zuführen.

Die Parusie Christi für Seele und Kirche wird Vorwirklichkeit in der Messe, wo ihnen das ewige Leben, zwar noch verhüllt, aber wirklich zuteil wird; wo die Speise gereicht wird, die selbst den Leib zur Auferstehung bereitet.

<sup>17</sup> Tob. 13, 22; Resp. I Feriae IV post Dominicam III post Pascha.

<sup>18</sup> Mt. 9, 18—26.

Der Gesang zum Opfergang nimmt den Psalm *De profundis* wieder auf, das Sionswallfahrtslied: „Aus tiefer Not rufe ich zu dir, o Herr. Herr, erhöre mein Gebet. Aus tiefer Not rufe ich zu dir, o Herr.“ Die Verse lauten: „Laß deine Ohren achthaben auf das Beten deines Knechtes. (Aus tiefer Not...) Wenn du auf die Sünden siehst, Herr, wer kann da bestehen? (Aus tiefer Not...) Bei dir ist Versöhnung. (Aus tiefer Not...)“ In der Sehnsucht nach der Parusie Christi, die allein für die Kirche die Erdenleiden beenden kann, die allein die wahre *propitiatio* nach tiefer Sündennot ist, schreiten wir zu dem Opfermysterium, alles Leid und alles Schwere in Christi Opfer einschließend, weil wir nur aus ihm unser Endglück und seine Vorerfüllung erhoffen können.

Dabei sind wir uns bewußt, daß unser Heil und unsere Beglückung nicht das vornehmste Ziel unserer eucharistischen Feier sind. Wir bringen damit auch unsere Unterwürfigkeit, unser Dienenwollen vor Gott zum Ausdruck, wir loben ihn in der Eucharistie, die das Danklob vor dem Vater ist. „Zur Mehrung unseres Dienstes bringen wir dir, o Herr, das Lobopfer dar; vollende gnädig, was du ohne unser Verdienst uns verliehen hast“ (Sekret). Wenn wir den ersten Zweck des Opfers, Dienst und Lob an Gott zu sein, mit ganzer Hingabe erfüllen, dann dürfen wir hoffen, Christus werde das Werk der Erlösung an uns gnädig vollenden bei der Eucharistie und letztlich bei seiner Wiederkunft am Ende der Welt.

Das eucharistische Mysterium vollzieht sich. Wir sterben mit Christus und dürfen mit ihm auferstehen zu ewigem Leben. Er erscheint in unserer Mitte, vereinigt sich mit uns, schenkt uns ein neues Leben, wie dem Töchterlein des Jairus, sein heiliges, ewiges Leben. Verhüllt unter schlichten Gestalten, aber in Wahrheit der *adventus Domini* vor den Seinen, vor seiner Kirche.

Die Communio singt vom Erhören des Gebetes: „Wahrlich, ich sage euch: Alles, um was ihr bittet in eurem Gebet —, glaubet, daß ihr es erlangt, und es wird euch werden.“ Wir machen mit Jairus und der blutflüssigen Frau die tröstliche Erfahrung dieser Wahrheit.

Der Kommunionpsalm ist wiederum der 129. Das Rufen aus der Tiefe ist erhört. Dem Harren ist die Vereinigung mit Gott, die *propitiatio*, gefolgt. Wie ganz anders klingt der Psalm bei der Kommunion austeilung als noch beim Opfergang. Nur wie von einer fernen Erinnerung spricht der Beter über seine Not: „Denn bei dir ist Versöhnung, dein Gesetz gibt mir Vertrauen. Auf sein Wort vertraue ich und harre auf den Herrn... Beim Herrn ist Erbarmen und Heil die Fülle. Er selbst erlöst Israel (die Kirche, uns) von allen seinen Sünden.“

Beim Auseinandergehen, bevor jeder wieder hinaustritt in den Kreis, wo seine Mühen und seine Sorgen ihn erwarten, bitten wir, denen

Gott „frohen Anteil an den göttlichen Mysterien gewährt hat“, derselbe Gott „möge uns nicht irdischen Gefahren erliegen lassen“. Die Stunde der Meßfeier soll ja nicht nur eine frohe Feierstunde sein, sondern es soll, weil sie wirkliche Vorerfüllung der Enderlösung und Endherrlichkeit ist, aus ihr die Kraft herauswachsen, auch in neuer Erdennot innerlich mit Christus darüber erhoben zu sein. Das ist der Sinn des Nachkommuniongebetes. Die drei Hauptmotive der nachpfingstlichen Liturgie: Dankbare Rückschau auf die Gaben der Erlösung, des neuen Lebens; das Seufzen in der Not der Zeitlichkeit; die bräutlich-kirchliche Sehnsucht nach der Wiederkehr Christi, sind es, die unserem Formular den bei aller Vielseitigkeit einheitlichen Gehalt geben und es außerdem in Zusammenhang mit den Formularen der vorangehenden und nachfolgenden Sonntage stellen.

Andere und mehr Beispiele würden die Anschaulichkeit der Grundsätze noch heben. Und doch würden auch sehr viele nicht ausreichen, alles zu zeigen. Da hilft nur Übung und Überschau über das Ganze und ein nicht zu abstraktes, logisches, sondern ein symbolisches Denken, ein Denken in Ideen und Motiven<sup>10</sup>. In manchen Fällen gibt auch der Gregorianische Gesang einen wertvollen Hinweis zur Interpretation, worüber zu handeln hier jedoch nicht angeht.

---

<sup>10</sup> In ausgezeichneter Weise hat S. Stricker O. S. B. gerade dieser letzten Forderung Genüge getan in seiner Arbeit *Das Kirchenjahr* in Abtei Maria Laach, *Die betende Kirche* (1924) 207—329.



## Pastoralliturgik.

Ein Versuch über Wesen, Weg, Einteilung und Abgrenzung  
einer seelsorgswissenschaftlichen Behandlung der Liturgie.

Von Athanasius Wintersig O. S. B. (Maria Laach).

Die Tatsache, daß die Pastoraltheologie in drei Jahren das 150-jährige Jubiläum ihres Bestehens als selbständige Universitätsdisziplin begehen kann, wurde dem Breslauer Vertreter dieses Faches, Prof. Dr. Franz Schubert, zur Veranlassung, sich einmal über die „Zukunft der Pastoraltheologie“ auszusprechen<sup>1</sup>. Im ganzen ist er für Wahrung des traditionellen Umfanges der Pastoraltheologie. Seine Gedanken über die Stellung der Liturgik innerhalb dieses Rahmens verdienen eingehendere Beachtung.

„Umstritten ist die Stellung der Liturgik im Rahmen der Pastoraltheologie. Von manchen ihrer Vertreter wird sie als selbständige Wissenschaft in Anspruch genommen, andere würden in ihr, falls sie von der Pastoraltheologie losgelöst würde, nur eine Teildisziplin der Kirchengeschichte erblicken. Die Entwicklung, die die Liturgik in den letzten Jahren, besonders durch die Bemühungen der Benediktiner von Maria Laach und ihres diesbezüglichen wissenschaftlichen Organs, des ‚Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft‘ zu verzeichnen hat, könnte es freilich auf den ersten Blick fraglich erscheinen lassen, ob sich diese Disziplin noch in den Rahmen der Pastoraltheologie pressen läßt, ohne ihn zum Bersten zu bringen. Aber das wäre ein viel zu äußerliches Moment in der Entscheidung der Zugehörigkeitsfrage. Es wird vielmehr untersucht werden müssen, ob die in dem Lehrauftrag Christi bei Mt. 28, 19—20 wohl für alle Zeiten begründete innere Einteilung der Pastoraltheologie die Liturgik mit einschließe und ob die katholische Liturgik, radikal losgelöst von seelsorglichen Gesichtspunkten, nicht die Einheitlichkeit der Zweckeinstellung verlöre und in den großen Gebieten der vergleichenden Religionswissenschaft, der Kult- und Kulturgeschichte aufginge.“

Schubert will diese Frage in seinem Artikel nicht lösen, sondern weist nur darauf hin, daß einerseits tatsächlich an den meisten Hochschulen der Pastoraltheologie die Liturgik dozieren muß und es andererseits fast unmöglich ist, Liturgik und Hodegetik gleich fachmännisch

---

<sup>1</sup> Theologie und Glaube 16 (1924) 119—129.

zu beherrschen. Damit wolle er aber keineswegs den Grundsatz aussprechen, daß eine Disziplin, weil sie eine eigene Lehrkanzel erhalte, auch schon eine selbständige Wissenschaft sei.

Er wendet sich dann besonders gegen die Gefahr der Pastoral-liturgik, die in neuester Zeit „im Gegensatz und als Unterscheidung gegenüber der historisch-wissenschaftlichen Liturgik“ stark in den Vordergrund gerückt werde. Seine Bedenken beruhen zum allergrößten Teil auf dem zu engen und nicht genügend vertieften Begriff, den er nach der v. Pruner-Seitzschen Pastoraltheologie<sup>2</sup> der Pastoral-liturgik gibt. Eine eingehendere Untersuchung wird zeigen, wie gerade eine besondere Pastoral-liturgik die innere Einheitlichkeit und den wissenschaftlichen Charakter der Pastoraltheologie, die Schubert anstrebt, zu gewährleisten imstande ist.

Die Frage, ob Liturgik oder Liturgiewissenschaft eine selbständige Wissenschaft im Rahmen der Theologie ist, wird nicht erst in den letzten Jahren verschieden beantwortet.

Die einen nennen sie mit Schubert<sup>3</sup> einen Zweig der Pastoraltheologie, einen Teil der Lehre von der „Hirtentätigkeit Christi“, wie sie sich in der Kirche fortsetzt<sup>4</sup>, oder der „Sorge um die Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Gott“<sup>5</sup>. Andere<sup>6</sup> dagegen wollen sie durchaus als eine selbständige theologische Disziplin behandelt sehen, als die Forschung und Lehre von der in der Kirche fortlebenden hohenpriesterlichen Tätigkeit Christi — geschieden von der Lehre über Glauben (Lehramt) und Führen (Hirtenamt) der Kirche, ein Gedanke, den Suitbert Bäumer<sup>7</sup> überzeugend ausgeführt hat in einer Besprechung des ersten Bandes von Thalhofers *Handbuch der kath. Liturgik* (1. Aufl.):

<sup>2</sup> Paderborn<sup>3</sup> 1920. Im Jb. 3 (1923) S. 150 wies ich schon auf die zu enge Abgrenzung der Pastoral-liturgik durch v. Pruner-Seitz hin.

<sup>3</sup> Außer in seinem angeführten Artikel spricht Schubert sich in diesem Sinne aus in seinen *Grundzügen der Pastoraltheologie* (2 1921/2) 221—504. Odo Casel wies im Jb. 3 (1923) S. 130 auf dieses Werk und auf die Schwierigkeiten hin, die sich aus der Behandlung der ganzen Liturgik innerhalb einer Pastoraltheologie ergeben müssen.

<sup>4</sup> Thalhofer, *Hb. der kath. Liturgik* I (1887) 19.

<sup>5</sup> Weigl, *Pastoraltheologie*, in: *Einführung in das Studium der kath. Theologie* (Fakultät München) (1921) 130, 135.

<sup>6</sup> Thalhofer-Eisenhofer, *Hb. der kath. Liturgik* I (2 1912) 58; Guardini, *Jb. f. Lit.-Wiss.* 1 (1921) 108; Callewaert, *Liturgicae Instt.* I (1919) 144; Stapper, *Grundriß der Liturgik* (3—4 1922) 2 f.; Eisenhofer, *Katholische Liturgik* 1924, 9.

<sup>7</sup> Z. k. Th. 13 (1889) 351. Ich führe diese Stelle an, weil viele spätere Werke (Thalhofer-Eisenhofer, Callewaert) sich darauf berufen, nicht als ob mir die darin gegebene Einteilung der Theologie als befriedigend oder endgültig erschiene. Die Stellung von Moral und Pastoral ist wenig organisch. Wertvoll ist die Betonung der Eigenzwecklichkeit von Liturgie und Liturgik. Der vorliegende Versuch wird B.s Auffassung zu ergänzen suchen.

„Christus ist Lehrer, Hohepriester und Hirte (König). Die Kirche hat kraft dieses Amtes eine dreifache Tätigkeit: Sie glaubt und lehrt, sie betet und heiligt (opfert), sie regiert und führt. Die hl. Wissenschaft (allgemein genommen als *sacra doctrina* der Theologen der Vorzeit) von der *Ecclesia docens et credens* und dem betr. Objekt ist die Dogmatik; die Wissenschaft von der *Ecclesia orans et sanctificans* ist die Liturgie als Wissenschaft oder die ‚Liturgik‘; die Wissenschaft von der *Ecclesia regens et gubernans* ist die Wissenschaft vom kanonischen Recht . . . Mag man nun immerhin die Dogmatik als Königin der *sacra doctrina* oder der theologischen Wissenschaften bezeichnen, so bleibt doch die Liturgie ihre ältere und ebenbürtige Schwester, aus welcher sie ebenso wie die Moralthologie schöpfen muß. Die Moralthologie, zu welcher die im vorigen Jahrhundert von ihr abgezweigte Pastoral gehört, ist überhaupt jünger als die drei genannten Zweige der theologischen Wissenschaft und entlehnt ihnen das Wesentlichste ihres speziellen Objektes. Moral und Pastoral sind Gehilfen oder Unterabteilungen der Gesamtwissenschaft *de Ecclesia sanctificante*. So finden wir's bei den Alten, bei Isidor, Rupert von Deutz, Anselm von Lucca, Burchard von Worms, Ivo von Chartres<sup>8</sup>.

Die Liturgie ist der Ausdruck der Kirche in ihrer erhabensten und vollkommensten Lebensfunktion, nämlich in ihrem direkten Verkehr mit Gott, und ist daher auch die betreffende Wissenschaft, die ‚Liturgik‘ auf eine hohe Stufe zu stellen.“

Diese Ansicht, die also die Liturgik nicht mit der Pastoraltheologie unter die Lehre vom *regimen* der Kirche fallen läßt, sondern wohl berücksichtigt, daß das hohepriesterliche Leben der Kirche nicht zunächst und nicht nur seelsorgliche Ziele im Auge hat, daß seine Aufgabe nicht zunächst eine didaktisch-pädagogische ist, sondern unmittelbarer, kultmystischer Verkehr mit Gott und Leben in Gott, dringt heute immer mehr durch, worin eingeschlossen die Selbständigkeit der Liturgik als Wissenschaft gegeben ist.

Die historische Entwicklung der beiden Wissenschaften — Pastoral und Liturgik — ist so, daß im Mittelalter die Liturgik völlig selbständig war. Die Pastoral hat sich erst am Ende des 18. Jh. von der Moralthologie losgelöst. Bezeichnenderweise hat die Aufklärung mit ihrer Einstellung auf Sittlichkeit, Praxis und Seelsorge, mit ihrer fast völligen Verständnislosigkeit dem Mysterium gegenüber die Liturgik dann der Pastoraltheologie zugeteilt. Und tatsächlich wird sie heute an den Universitäten zumeist im Rahmen der Pastoral gelehrt, und dort gerade steht sie noch im Kampf für ihre Wiederverselbständigung.

Aber selbst wenn man entschieden an der Selbständigkeit der Liturgik als Wissenschaft festhält, so muß man doch gestehen, daß

<sup>8</sup> Gemeint ist wohl Bernold von Konstanz, der Verfasser des *Micrologus*.



den Gründen, die die Vertreter der gegenteiligen Ansicht für sich anführen, richtige Erkenntnisse zugrunde liegen. Selbst wenn man ausdrücklich betont, daß es sich bei der Liturgie zumeist um Lebens- und Wesensäußerungen der Kirche handelt, die an sich nichts mit der Leitung der Kirche und der Seelen zu tun haben und daher auch nicht Gegenstand der Pastoraltheologie sein können, so darf man doch ruhig zugeben, daß die Liturgie nicht der Bedeutung für die Seelsorge und der Beziehungen zu ihr entbehrt.

Überhaupt beruht die Meinungsverschiedenheit zum Teil auf einem verschiedenen Begriff der Pastoraltheologie<sup>9</sup> und einer nicht einheitlichen Einteilung der Theologie. Ob diese einmal gefunden wird, ist für unsere Frage ziemlich belanglos. Denn die neuere Entwicklung hat die Pastoraltheologie näherhin als Seelsorgswissenschaft gekennzeichnet, insofern die Seelsorge im modernen Sinne sich mit dem Glauben, dem Kulte, der Leitung und Führung der Kirche und der Gläubigen befaßt. Die Seelsorgswissenschaft behandelt also die drei Ämter Christi in der Kirche und ihren Gegenstand — aber nur in Rücksicht auf die praktische Seelsorge. So beschäftigt sie sich mit dem Glauben und Lehren der Kirche nach der praktischen Seite hin in Homiletik, Katechetik, Kerychtik, während derselbe Gegenstand nach seiner theoretischen Seite hin in die Dogmatik (bzw. Moral) und seiner historischen Seite nach in die Dogmengeschichte gehört. Das Leiteramt behandelt sie für ihre Zwecke in der Hodegetik und der Lehre von der speziellen Seelenführung. Sie muß notwendig auch eine seelsorgswissenschaftliche Behandlung der Liturgie fordern. Nicht als ob die ganze Liturgik ihr zufalle — ein Anspruch, den sie allerdings zuweilen erhebt<sup>10</sup> —; das wäre ebenso unberechtigt, als wenn sie die Dogmatik ersetzen wollte, nur weil sie in der (materialen) Homiletik und Katechetik sich mit dem Glauben und Lehren der Kirche befaßt.

Ich möchte im folgenden die Frage nach der seelsorgswissenschaftlichen Behandlung der Liturgik genauer erörtern, um dann am Schluß noch einmal auf die Abgrenzung zurückzukommen.

<sup>9</sup> Das geht wiederum zurück auf eine verschiedene Auffassung vom Hirtenamt. Bäume u. a. nehmen es von der Regierung der Kirche und können ihm dann nur das kanonische Recht zuweisen. Andere nehmen es von der Tätigkeit des Seelenhirten, die wiederum unterbezogen ist auf sein den drei Ämtern Christi und der Kirche entsprechendes Wirken — Lehren, Beten und Opfern, Führen i. e. S. — Amberger (*Pastoraltheologie*, Rgsbg. 1886) I, 10 f. teilt die Theologie als Wissenschaft vom Gottesreich ein in die Lehre vom Werden und Entstehen desselben — biblische und historische Th.; dann vom Sein und Wesen — Dogmatik und Moral; zuletzt vom Leben und Sichentfalten — Kirchenrecht und Pastoral, in der er auch die Liturgie behandelt. Die Einteilung ist mehr geistreich als konsequent und ist in der Zukunft nicht wieder aufgenommen worden.

<sup>10</sup> Weigl a. a. O. 130 ff.

Die Frage enbehrt augenblicklich, wie Prof. Schubert sehr richtig sieht, nicht der Bedeutung. Denn durch die Verselbständigung der Liturgiegeschichte und -systematik sind die Beziehungen zur Seelsorge etwas vernachlässigt worden, Beziehungen, die in der Verbindung der Liturgik mit der Pastoraltheologie mehr zur Geltung kamen<sup>11</sup>, mehr vielleicht, als es für die Liturgik als historische und theoretische Wissenschaft gut war.

# I.

Als historisch gewordenes Gebilde ist die Liturgie Gegenstand geschichtlicher Forschung, die eindringen muß in ihre Entstehungsverhältnisse und die Einflüsse, die auf landschaftlichem, völkischem, kulturellem Gebiet bedingend wurden für ihre Ausgestaltung nach Inhalt, Form und Bedeutung. Die Berechtigung der liturgiegeschichtlichen Forschung ist unbestritten.

Gegen die Alleinherrschaft der historisch-kritischen Methode auf dem Gebiet der Liturgiewissenschaft hat zuletzt noch Guardini<sup>12</sup> die Berechtigung und das Wesen einer systematischen Methode in der Liturgiewissenschaft dargetan. Diese Methode oder auch Wissenschaft antwortet auf die Frage: „Was ist und bedeutet die Liturgie heute?“ Sie ist die Lehre vom liturgischen Leben und Gelten.

Diese beiden Zweige der Liturgik können rein theoretisch das Ganze des Liturgischen wissenschaftlich erfassen, ohne Stellung zu nehmen zur praktischen Seelsorge, und wenn sie so tun, so schaden sie keineswegs ihrer Vollkommenheit, handeln vielmehr ihrer Aufgabe gemäß. Es fehlt dann aber eine Disziplin, die von ihnen wissenschaftlich die Brücke schlägt zur Seelsorge.

Neben den Fragen: „Wie wurde sie?“ und „Was bedeutet sie jetzt?“ erhebt sich bei der allseitigen Behandlung der Liturgie die Frage: „Ist sie von praktischer Bedeutung für die Seelsorge, von welcher Bedeutung?“ und „Wie kann ich die in der kultischen Richtigkeit der Liturgie liegende Verpflichtung durch die Seelsorge erfüllen?“

Diese Fragen drängen sich auf, sobald man die Führung einer Gemeinde im geistlichen Leben als notwendig erkennt; sobald man sieht, daß es notwendig ist, die Gläubigen das christlich-kirchliche Leben nach allen Seiten zu lehren. Ich denke hier nicht daran, den

<sup>11</sup> In dieser Feststellung liegt — das sei schon hier gesagt — kein Vorwurf für Liturgiegeschichte und -systematik; denn beide können auch ohne dieses ihrem Aufgabenkreis gerecht werden.

<sup>12</sup> *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*. Jb. f. Lit.-Wiss. 1 (1921) 97 ff. Die Vorschläge Gu.'s nennt Schubert a. a. O. 124 „recht erwägenswert“ und bezeichnet Odo Casels Aufsatz *Zur Idee der liturgischen Festfeier* (Jb. 3 [1923] 93—99) als „ein Beispiel, wie ein bestimmtes Gebiet der Liturgik historisch-spekulativ behandelt werden kann“.

Schwerpunkt der Liturgie in ihrem didaktisch-pädagogischen Gehalt zu suchen, sondern ich meine die Notwendigkeit, das ideale liturgische Leben der christlichen Gemeinde zu lehren, zu üben, zu fördern.

Wie sich dem Seelsorgswissenschaftler z. B. bei der Behandlung der Attribute Gottes die Frage nach dem Lebenswert der betreffenden Dogmen erhebt und nach der Möglichkeit, die Wahrheit in das lebendige Glauben der Gemeinden überzuführen — eine Frage, mit der sich u. a. die materiale Homiletik befaßt —, so stellt sich ihm bei der Feststellung einer Tatsache auf liturgischem Gebiet das Problem, wie danach die Vereinigung der Gemeinde mit Gott, ihr kultmystisches Leben, zu gestalten bzw. davon zu befruchten sei.

Allgemein gesprochen wird die Frage zu behandeln sein, ob und wie sich unter den verschiedensten örtlichen, persönlichen und kulturellen Verhältnissen das liturgisch-priesterliche Gemeindeleben aufbauen und erhalten läßt<sup>13</sup>.

Es ist klar, daß die seelsorgswissenschaftliche Methode der Liturgik keine Feststellung machen will über das Geschichtliche, etwa: weil die seelsorglichen Verhältnisse von heute eine solche Auffassung nahelegen, muß sie auch bei der Entstehung des betr. liturgischen Stückes maßgebend gewesen sein.

Ebenso nicht über den tatsächlichen Inhalt des Liturgischen, wie er von der Systematik festgestellt wird. Also darf die Pastoralliturgik nicht aus pastoralen Gründen der systematischen Liturgiewissenschaft eine andere Auffassung vom Sinn einer liturgischen Form vorschreiben, noch darf sie — was vielleicht am nächsten liegt — pragmatistische Wertungen aufdrängen: weil man über diese Oration besser predigen kann, ist sie wertvoller; weil die Gläubigen mit diesen Ideen nicht mehr vertraut sind, haben sie an Wert und Gewicht verloren.

Ohne eine streng wissenschaftliche Behandlung der angedeuteten Fragen steht die Praxis in Gefahr, beim Leichterreichbaren stehen zu bleiben, was gerade für die liturgische Erneuerung zu bedauern wäre. Die Pastoralliturgik selbst aber könnte, wenn sie nicht durch die Liturgiegeschichte geleitet wäre, leicht geschichtliche Notwendigkeiten zu gunsten der Praxis übersehen; ohne die systematische Liturgiewissenschaft läuft sie Gefahr, die innere Zielstrebigkeit und die Einstellung auf das Wesentliche der Liturgie zu verlieren.

Über das Verhältnis der drei Zweige liturgischer Forschung läßt sich also schon sagen, daß sie alle ihren eigenen Bezirk haben, auf dem sie sich nicht stören, sondern nur befruchten.

<sup>13</sup> Vgl. Guardini a. a. O. 108. Ob Gu. hier die „Liturgik als Teil der Pastoraltheologie“ wirklich als Wissenschaft im strengen Sinne nimmt, kann ich nicht erkennen, möchte es aber annehmen.



## II.

Wichtigst für die Beurteilung einer Wissenschaft ist die Methode ihrer Forschung, deren Eigenart ihr erst den Charakter einer wirklichen und eigenen Wissenschaft gibt.

Stellen wir zunächst die Frage nach dem Ausgangspunkt und den Quellen. Hierher gehört einerseits all das, was die systematische Liturgiewissenschaft und die Liturgiegeschichte — diese meist mittelbar über die Systematik — an Ergebnissen gezeitigt haben. Dabei wird oft ein Zurückgehen auf deren Quellen angebracht sein. Dazu kommen amtliche Darlegungen und Beschlüsse der Synoden und der Kultbehörden <sup>14</sup>.

Auf der anderen Seite ist Ausgangspunkt die gesamte erfahrbare, tatsächliche Gegebenheit des religiös-liturgischen (Gemeinde-)Lebens in seinen seelischen Voraussetzungen und Erfordernissen, die besonders Verhältnisse der einzelnen Seelsorgsmittel (Predigt usw.) und ihre konkrete Verbindung mit der Liturgie. Dann zum Vergleich das liturgische Leben in Ländern mit andern bzw. bessern Voraussetzungen, das der unierten, ja sogar der schismatischen, häretischen und nicht-christlichen Religionsgemeinschaften, insofern es da Gegenstand einer irgendwie gearteten Seelsorge ist. — Der Forschungsgegenstand ist das tatsächliche religiöse Gemeindeleben der Pfarrei als betender und opfernder Person, unter- und eingeordnet in das Bistum und die Kirche, insofern es liturgisch ist, d. h. das priesterliche Leben Christi fortlebt oder fortleben sollte. Selbstverständlich gehört hierher auch die Behandlung der offiziellen Äußerungen der Kirche als Kult- und Seelsorgsbehörde über dieses Problem.

Das Ziel des Weges ist eine systematische Darstellung des Bestandes und der Forderungen für ein wirklich der Liturgie als geltender Kultnorm entsprechendes religiöses Gemeindeleben und eine begründete Anleitung, diese Forderungen in den verschiedensten Verhältnissen dem Wesen der Liturgie und der Seelsorge gemäß zu erfüllen.

Als kritische Grundsätze sind zunächst die allgemeinen Anforderungen an wissenschaftliches Arbeiten, Genauigkeit usw. anzusprechen.

Im besondern ist stets zu beachten, daß es sich um Theologie handelt, also um Wissenschaft von Übernatürlichem. Praktisch heißt das: die Pastoralliturgik darf sich nicht von denselben Anschauungen leiten lassen wie etwa eine profane Religions- und Kultwissenschaft und Lehre vom praktischen religiösen Leben einer Gemeinschaft. Das letzte Kriterium besonders für die Wertungen muß immer sein die Rücksicht auf die übernatürliche Lebensordnung des Christentums und auf autoritative Äußerungen der Kirche.

<sup>14</sup> Hierher würde etwa gehören die *Praxis Catechismi Romani*, ein Predigt-direktorium im Anschluß an das Kirchenjahr.

Im einzelnen würde der Weg etwa folgender sein: Zunächst ist eine Bestandsaufnahme vorzunehmen über die ganze Fülle des Liturgischen, insoweit es in irgend eine Beziehung zur Seelsorge treten kann, und über die Tatsachen des religiös-kultischen Lebens in den Gemeinden. Dann wäre auf Grund der Liturgie als Geltung und der Seelsorge das Ideal aufzustellen, das eigentlich erreicht werden müßte. Der Vergleich würde dann klar die Mängel des religiös-liturgischen Lebens herausstellen und die daraus sich ergebenden Forderungen aufstellen.

Man wende hier nicht ein, dafür genüge der intuitiv technische Blick des Praktikers. Der wird immer nur Ausschnitte und Teilgebiete sehen. Das Ziel aber muß sein, das hohepriesterliche Leben der Kirche in seiner Gesamtheit den Gläubigen lebendig zu machen. Nur durch systematische Arbeit wird eine Ganzheit erfaßt und erreicht, daß die Forschung allgemeingültig wird. Nur so ist zu erreichen, daß jede liturgische Funktion ihren organischen, unter-, ein-, neben- und übergeordneten Platz im religiösen Leben der Gemeinde und dies im Rahmen ihres ganzen übernatürlichen und natürlichen Daseins erhält. Nur so ist zu erreichen, daß die Pastoralliturgik als Wissenschaft organisch in der Pastoraltheologie steht, daß sich ihr Bau mit innerer Notwendigkeit auf einmal zugegebenen Prinzipien der Pastoraltheologie überhaupt erhebt. Das erfordert keinen mathematisch-architektonischen Aufriß derselben, sondern nur, daß sie die ganze Seelsorge als Wissenschaft von gegenwärtig und zukünftig Lebendigem als einen Organismus darstellt, der nicht auf Routine, sondern auf Prinzipien beruht.

Scheinbare Gegensätze zwischen Liturgie und Seelsorge müssen nach Prinzipien gelöst werden, die aus dem übernatürlich-kirchlichen Leben in seiner ganzen Rundheit abgeleitet werden.

Nach der Sammlung, Sichtung, Ordnung und nach dem Vergleich liegt das vor, was verwirklicht werden kann und muß. Es erheben sich die Fragen, ob alles in gleicher Weise gleichzeitig und an allen Orten ins Leben übergeführt werden müsse; woran bedingungslos festzuhalten sei und was vorläufig oder ganz für die Seelsorge zurückgestellt werden könne.

Das Letzte ist die Frage nach den Wegen, unmittelbaren und mittelbaren, zur Wirklichkeit. Genügt bloßes Vorlegen oder ist Einüben, Vor- und Mitleben von seiten des Seelsorgers notwendig?

Wenn auch dies alles sich auf das Priesterliche, Realmystische der Liturgie bezieht, so sind dennoch die didaktisch-pädagogischen Momente der Liturgie — wenn auch erst in zweiter Linie — zu berücksichtigen. Bei allgemeineren Fragen wird die Pastoralliturgik nicht immer vom liturgischen und volkstümlichen Bestand ausgehen; sondern mehr von philosophischen, theologischen, psychologischen, sozialen Voraussetzungen. Aber dabei ist sehr darauf zu achten, daß aus dem

Tatbestand möglichst viel auch für diese allgemeineren Fragen herausgeholt wird. Das Christentum ist eben zunächst eine Tatsache, nicht eine Lehre.

Die pastoralliturgische Wissenschaft darf bei ihrem Arbeitsverfahren nicht die Erfahrungen der Vergangenheit übersehen, m. a. W. sie muß sich die Frage stellen, ob und wie die Alten das pastoralliturgische Problem, die Durchdringung der Gläubigen mit dem Liturgischen durch die Seelsorge, empfunden haben, was sie zur Lösung vorgeschlagen und was sie dafür getan haben (z. B. liturgische Predigt). Ferner, welche Verhältnisse hier fördernd oder hemmend eingewirkt haben, wie insbesondere das religiöse Volksleben i. e. S. da Antriebe zu wesensgerechter Entwicklung oder zur Verbildung geworden, wie umgekehrt die Liturgie lebensgestaltend war. Daraus wird man lernen, wie ähnliche Verhältnisse für die Seelsorge zu beurteilen bzw. herbeizuführen sind.

Bei diesem ganzen Vorgehen wird man vielleicht den Einwurf machen, daß es zu rein opportunistischer Einstellung auf Praktisches und praktisch Erreichbares führe, bei der dann das liturgische Ideal Schaden leide. Aber das ist es ja gerade, was vermieden werden soll. Das liturgische Leben der Gemeinden oder vielmehr die allerdings praktische Wissenschaft davon will ja den schön und recht stehenden Bogen spannen zwischen liturgischem Ideal und der Praxis der Gemeinden; und zwar so, daß das Ideal richtunggebend ist, aber aufbaut auf den natürlichen und übernatürlichen Gegebenheiten des tatsächlichen Lebens, mit denen es die Seelsorge zu tun hat. Wenn aber diese Gefahr nicht immer vermieden werden sollte, so liegt das an der Unzulänglichkeit des betreffenden Forschers, nicht an der Methode. Wird die genau und vorsichtig mit dem Blick aufs Ganze angewandt, so wird sie sicher zu wissenschaftlichen Ergebnissen führen.

Es hat sich hier wohl die Frage beantwortet, ob wir es mit einer Kunst oder mit einer Wissenschaft zu tun haben, und zwar dahin, daß es eine praktische Wissenschaft ist, die aber nicht zur systematischen Liturgik wie Kasuistik zur Moral steht. Denn sie geht prinzipiell untersuchend vor und ist durchaus nicht auf Fälle eingestellt. Sie leitet wissenschaftlich an zu einer Kunst, wenn man die Seelsorge als eine Kunst bezeichnen will: *ars est artium regimen animarum*<sup>15</sup>

### III.

Jetzt können wir an eine vorläufige Umschreibung und Einteilung der Pastoralliturgik gehen. Endgültiger und entsprechender wird das erst möglich sein, wenn das Gebiet einmal ganz durchgearbeitet ist. Ich möchte aber vorschlagen, in allgemeine und besondere Pastoralliturgik zu scheiden.

<sup>15</sup> Gregorius M., *Reg. past.* I, 1; cf. Gregorius Naz., *de fuga* 15.



Die allgemeine Pastoralliturgik wird zunächst das Leben einer Gemeinde, insofern sie liturgische Person ist, in seinen Grundzügen und Grundforderungen behandeln und ganz allgemein die seelsorglichen Wege dahin. Die Gemeinde, ein Abbild der *ecclesia*, wird betrachtet in der Einordnung in das *corpus mysticum* des Bistums und der ganzen Kirche, in ihrem Verhältnis zu ihrem Bischof, Pfarrer und andern Seelsorgern, insofern sie Liturgen sind. Andererseits gehört hierher das liturgische Leben des Pfarrers, insofern er Liturge und Seelsorger<sup>16</sup> seiner Gemeinde ist, seine liturgische Gewalt — hierbei sind auch, wie oft bei den allgemeinen Fragen, die doktrinären Unterlagen heranzuziehen — und seine liturgischen Akte, die Erfordernisse, die vom Standpunkt der Seelsorge an sein liturgisches Leben — Messe, Brevier, Sakramentenspendung — zu stellen sind, die Früchte, die die Gemeinde aus seinem intensiveren liturgischen Leben hat. Die liturgischen Beziehungen der einzelnen Stände und des einzelnen zur Gemeinde und zu ihrem Seelenhirt-Liturgen.

Dann gehört hierher das Verhältnis der Gemeinde zu den Kult-räumen, der Einfluß, der von ihnen ausgehen muß, und die Anforderungen, die der Seelsorger und Liturge an sie stellen wird; überhaupt die Rolle der kirchlichen Kunst bei der Sorge um das liturgische Gemeindeleben; seelsorgliche Bedeutung und Verwertung des Symbols und Mysteriums (Latein).

Wie die Kultzeit und überhaupt die ganze Liturgie das ganze Leben durchdringen muß, ob und wieweit man dabei die liturgische Gewohnheit dulden kann oder fördern muß. Wie der Seelsorger das Verhältnis von Liturgie und religiösem außerliturgischem Volksleben im allgemeinen zu beurteilen hat und gestalten muß. Welcher Wert den Rubriken beizulegen ist, und welche andern praktischen Formen der Seelsorger auch als Liturge gestatten und fördern darf. Es wäre ferner hier prinzipiell die Auswertung der doktrinären, pädagogischen und sittlichen Elemente der Liturgie zu besprechen. Zu behandeln ist hier auch die Frage, ob und wie vom Standpunkt der idealen Seelsorge die Welt, die die Liturgie geschaffen, wieder lebendig zu machen sei.

Als letztes ist noch darzulegen, wie dieser Zweig des seelsorglichen Wirkens, die Erziehung zur Liturgie, eingefügt sein muß in die ganze Seelsorge<sup>17</sup>, wie Ausgleich und Befruchtung zu schaffen sind, besonders bei den didaktisch-pädagogischen Zweigen der Seelsorge, weil die Liturgie dafür besonders viel Anregung gibt.

<sup>16</sup> Hier könnte man auch etwas über die Lehrer sagen, die durch das Charisma der Lehre an der Seelsorge i. w. Sinn Teil haben; Organisten, Küster, Meßdiener.

<sup>17</sup> Deshalb ist so wertvoll die stetige Fühlungnahme mit den unten als Hilfswissenschaften genannten Disziplinen.

Die besondere Pastoralliturgik geht einmal aus von einzelnen liturgischen Formen, Akten, Grunderscheinungen (Opfer, Weihe, Martyrium usw.) in ihrem Verhältnis zur Seelsorge, von bestimmten Komplexen der Liturgie, z. B. von einem Sakrament, einem Tag, einer Festzeit oder von bestimmten liturgischen Büchern: Rituale usw.

Dann befaßt sich die besondere Pastoralliturgik mit der Frage, wie das Liturgische zu den einzelnen Seelsorgszweigen steht. So ist z. B. zu behandeln der Unterschied zwischen dem Liturgischen und Predigtmäßigen, die Stellung der Predigt in der Liturgie mit ihrer christo-zentrischen Einheit, die Liturgie in der Predigt<sup>18</sup>. Ähnliche Fragen erheben sich in bezug auf Katechese, Beicht- und Kommunionunterricht, Haus-, Kranken-, Vereinsseelsorge, auf Beichtstuhl usw. Hierher gehört wohl auch das Andachtsbuch als Mittel der Seelsorge.

Ferner wäre im besonderen Teil zu erörtern die verschiedene seelsorgliche Behandlung und Verwertung der Liturgie in groß- und kleinstädtischen, in ländlichen und in Diasporaverhältnissen. Die verschiedenen Forderungen und Voraussetzungen bei der Jugend und bei den Erwachsenen, und die daraus sich ergebenden unterschiedlichen Wege. Ferner die besonderen Verhältnisse, die die Bedeutung der Liturgie bei einzelnen Berufen ändern, und das pastorale Eingehen auf diese neue Bedeutung. Praktische Einzelfragen über den Zusammenhang mit dem außerreligiösen Leben der Gemeinde.

#### IV.

Nach dem Vorstehenden ist die Pastoralliturgik durch ihre eigene Frage- und Zielstellung und Methode als eigener Bezirk der Forschung dargelegt<sup>19</sup>.

Jetzt ist es angebracht, noch einmal auf die Abgrenzung einzugehen. Wie schon gesagt, ist die Pastoralliturgik Theologie, geschieden also von jeder natürlichen praktischen Kultelehre.

<sup>18</sup> Es würde beispielsweise sehr vorteilhaft sein, wenn einmal die ganze Kirchenjahrsliturgie oder das Rituale homiletisch, durchgearbeitet vorgelegt werden könnte, nicht in Form von Predigten, sondern in ähnlicher Weise wie die homiletisch-exegetischen Erklärungen einzelner Bücher der Hl. Schrift. (Ein ähnlicher Unterschied, wie zwischen der Exegese im gew. S. und der homiletischen Exegese, die heute gern der Pastoraltheologie zugewiesen wird, wäre hier auch zwischen der eigenzwecklichen liturgischen Exegese und der liturgisch-homiletischen Erklärung zu machen; vgl. darüber meinen vorstehenden (S. 135 ff.) Aufsatz: *Methodisches zur Erklärung von Meßformularen*.) Ferner Pläne für die der Seelsorge vorgeschriebene Behandlung der ganzen Glaubens- und Sittenlehre im Zusammenhang und mit Einbeziehung in die Liturgie. Weiter Vorschläge für einen liturgischen Katechismus. Alle diese Arbeiten müssen fußen auf den Vorarbeiten der Pastoral-liturgik.

<sup>19</sup> Daß sie einen Teil ihrer Prinzipien z. B. der systematischen Liturgiewissenschaft entlehnt, ändert daran nichts.

Innerhalb der Theologie<sup>20</sup> ist sie Zweig der Pastoraltheologie als Seelsorgswissenschaft, unterschieden von deren andern Zweigen: Homiletik, Katechetik, Hodegetik usw., obwohl sie Beziehungen dazu unterhält. Wenn sie auch auf die didaktisch-pädagogische Seite der Liturgie eingeht, wenn sie auch Homiletik usw. in ihren Dienst nimmt, so ist sie doch in erster Linie Lehre von der Sorge um das Leben der gläubigen Gemeinde als mystischer, gottvereinter, kultübender Person.

Wichtig ist hier die Frage, ob sie nicht doch identisch ist mit der Liturgiegeschichte und -systematik. Von ersterer scheidet sie sich auffälligst durch ihre ganz andere Fragestellung. Sie fragt nicht nach dem Werden, sondern nach der lebengestaltenden Kraft und der Auswertungsmöglichkeit der Liturgie. Ihre historischen Fragen wollen nur die Stellung des Liturgischen im religiösen Leben und die Bemühungen zur Hebung ihres Einflusses erfassen, nicht die Liturgie als solche. Gegenseitige Anregungen werden aber nicht ausbleiben.

Auch von der systematischen Liturgiewissenschaft ist sie verschieden durch ihr anderes Formalobjekt und teilweise verschiedenen Gegenstand<sup>21</sup>. Wohl fragt auch diese nach der Bedeutung der Liturgie für uns, geht aber nicht vom seelsorglichen Standpunkt aus darauf

---

<sup>20</sup> Die Einteilung der Theologie, die dem Folgenden zugrunde liegt, ist etwa diese: Die drei großen Lebensgebiete der Kirche, ihr Dogma, ihr Recht, ihr Kultus (Mysterium), mit denen sich die Theologie zu befassen hat, kann man je unter drei Gesichtspunkten betrachten. Man fragt entweder spekulativ nach ihrem System oder ihrer Theorie, oder aber historisch nach ihrem Werden, oder praktisch nach ihrem Lebenswert und ihrer Auswertung durch die Seelsorge. So fragt die Dogmatik (und Moral) nach dem System und dem Inhalt der christlichen Lehre, die Dogmengeschichte nach ihrer Entwicklung, die materialen Teile der Homiletik z. B. nach ihrer praktischen Bedeutung für das Leben der Gemeinden und Seelen. So unterscheidet man System und Geschichte des kirchlichen Rechtes und die Anwendung des Regierungsamtes der Kirche in der Praxis. System und Geschichte der Liturgie werden ergänzt durch die Pastoralliturgik. — Nimmt man alles, was über das System des Dogma, des Rechtes und des Kultus zu sagen ist, zusammen, so erhält man das Gebiet der systematisch-theoretischen Theologie. Die praktischen Belange zu Lehre, Recht und Kult würden den größten Teil der praktischen Theologie ausmachen, während Dogmen-, Rechts- und Liturgiegeschichte die wesentlichsten Bestandteile der historischen Theologie bilden. Hält man sich den dreifachen Gesichtspunkt, welcher der theologischen Forschung möglich ist, bewußt, so wird man nie einseitig die Liturgiewissenschaft zur praktischen Theologie oder zur Kirchengeschichte rechnen können. Albert Ehrhard hat in seinem glänzenden Aufsatz *Die historische Theologie und ihre Methode* (Festschrift für Sebastian Merkle [1922] 117—136) die Erforschung des liturgischen Lebensgebietes der Kirche als eine der wesentlichsten Disziplinen der historischen Theologie bezeichnet. Damit berührt er aber gar nicht die Frage, ob die Liturgie nicht auch in die Gebiete der systematischen und praktischen Theologie gehöre, weil er ja (a. a. O. 126) von der Geschichte der Liturgien spricht.

<sup>21</sup> Abgesehen davon, daß auch das tatsächliche religiöse Gemeindeleben, an das die Seelsorge anzuknüpfen hat, ebenfalls zum Gegenstand der Pastoralliturgik (nicht der Systematik) gehört, kann sie aus dem Liturgischen auswählen und ausscheiden (z. B. *Caeremoniale Episc.*), was die systematische Liturgiewissenschaft nicht darf.



ein und tut nichts zur Aktuierung dieser Bedeutung. Guardini sagt in seinem Aufsatz über die systematische Methode der Liturgiewissenschaft<sup>22</sup>: „Vor allem darf sie nicht mit der Liturgik als Teil der Pastoraltheologie verwechselt werden. Diese beschäftigt sich mit der praktischen Frage, wie unter den verschiedenen Verhältnissen von Stadt und Land ein rechtes liturgisches Gemeindeleben aufzubauen und zu erhalten sei.“ Die Aufgabe der systematischen Liturgiewissenschaft wird von der Pastoralliturgik (logisch) als gelöst vorausgesetzt.

Daß die Rubrizistik nicht mit ihr identisch ist, leuchtet wohl von selbst ein.

Liturgiegeschichte und -systematik bleiben aus den oben im Anschluß an Bäumers ausgeführten Gründen selbständige, neben der Dogmatik und außerhalb der Pastoraltheologie stehende Disziplinen.

Wie das Glauben und Lehren der Kirche, das Gegenstand der Dogmatik ist, in Homiletik, Katechetik seine seelsorgswissenschaftliche Behandlung erfahren, so muß es auch mit der Liturgik sein, wenn sie allseitig erfaßt werden soll.

An sich könnten ihre Fragen auch jeweils im Anschluß an die betreffenden der Liturgiegeschichte und -systematik als ein Zweig der Liturgik, der aber hereinragt in die Pastoral, behandelt werden. Aber die zunehmende Verselbständigung der beiden andern Zweige läßt auch für die Pastoralliturgik einmal eine Sonderbehandlung wünschenswert erscheinen<sup>23</sup>.

Hilfswissenschaften für die pastoralliturgischen Studien sind besonders Liturgiegeschichte und systematische Liturgiewissenschaft,

<sup>22</sup> A. a. O. 108. Gu.s Auffassung scheint mir etwas zu eng zu sein; Pastoralliturgik ist nicht nur Anwendung der Liturgik; sie bietet auch neue Erkenntnisse aus neuen Prinzipien.

<sup>23</sup> Schubert befürchtet (a. a. O. 124), daß der pastoralliturgische Unterricht in seiner Beschränkung auf das *Jus liturgicum vigens* den künftigen Liturgen nicht genügend in den tieferen Sinn der liturgischen Akte, die zum größten Teil ohne Kenntnis ihres Werdeganges nicht recht erfaßt werden könnten, einzuführen imstande sei. Nach ihm wäre der „Idealzustand auf diesem Gebiete darin zu sehen, daß der Priesteramtskandidat auf der Hochschule eine gediegene, historisch-wissenschaftliche Einführung in die Liturgik erhält, und daß das praktische Jahr sich mit der aszetisch-rubrizistischen Einführung bescheidet“. Die Pastoralliturgik würde sicherlich eine Gefahr bedeuten, wenn der Unterricht der Theologiestudierenden sich auf sie beschränkte und nicht auch Geschichte und System der Liturgie vorsähe. Das wäre ebenso ungereimt, wie wenn man Dogmatik und Dogmengeschichte aus dem Lehrplan streichen wollte, weil die materiale Homiletik und Katechetik sich auch mit der Lehre der Kirche beschäftigen. Der Idealzustand wäre u. E., wenn auf eine gründliche Einführung in Geschichte und System der Liturgie im praktischen Jahr die Pastoralliturgik folgte, aber nicht als „aszetisch-rubrizistische Einführung“, sondern in dem ganzen, oben gezeichneten Umfang. — Eine andere Frage ist, ob besser der Pastoraltheologe oder der Liturgiewissenschaftler die Pastoralliturgik lehren soll.

Rubrizistik, Frömmigkeitslehre, wissenschaftliche Aszetik und Mystik, dann aber auch die andern Zweige der Pastoral und der Theologie überhaupt, die Religionswissenschaft, Folklore, Erziehungswissenschaft usw.

Was den Namen anbetrifft, so erscheint „Praktische Liturgiewissenschaft“ wegen der möglichen Verwechslung mit der Rubrizistik nicht als angezeigt. Am besten nennt man die seelsorgswissenschaftliche Behandlung der Liturgik wohl „Pastoralliturgik“<sup>24</sup>.

Die so umrissene Wissenschaft ist verhältnismäßig neu. Das erklärt sich aus dem Umstand, daß der alten Seelsorge das liturgische Leben weniger ein Problem als eine selbstverständliche, freudige Tatsache war. Soweit mir bekannt, ist sie — wenn man von dem nicht sehr befriedigenden Versuch v. Pruner-Seitz' absieht — nie als solche eingehend und besonders behandelt worden. Wohl wurde sie in der letzten Zeit öfters gegen die anderen Gebiete der liturgischen Wissenschaft abgegrenzt, so von Stapper und Guardini. Ansätze zur Darstellung finden sich zerstreut in den meisten Pastoraltheologien und Liturgiken. Die deutsche Pastoraltheologie des vorigen Jahrhunderts — Sailer<sup>25</sup>, Amberger — hat diesen Fragen besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Wie schon oben gesagt, hat der Selbständigkeitskampf der liturgiegeschichtlichen und liturgiesystematischen Forschung dieselben sehr zurücktreten lassen. In jüngster Zeit aber bringen die Pastoralblätter, homiletischen Zeitschriften, und auch selbständige Arbeiten häufiger Beiträge zu Einzelfragen<sup>26</sup>. Die von der Abtei Keizersberg in Löwen herausgegebenen „Questions Liturgiques et Paroissiales (Revue réservée au clergé)“<sup>27</sup> pflegen besonders dieses Gebiet. Als ganze aber entbehrt die Pastoralliturgik noch einer zeitgemäßen Erforschung und Darstellung.

Der Wert der Pastoralliturgik ergibt sich aus dem Wert der Liturgie. Christi Sendung ist die eines Priesterkönigs, der als solcher auch Prophet und Lehrer ist. In dieser seiner Eigenschaft als Priesterkönig liegen seine Ämter und Würden beschlossen. Die Liturgie als das hehepriesterliche Fortleben Christi in der Kirche, das heilige Mysterium, ist daher der wahre Mittelpunkt des religiösen Lebens der Gläubigengemeinde.

Die liturgische Erneuerung unserer Tage kann nur dann Erfolg haben, wenn die ordentliche Seelsorge sich ihrer annimmt. Das wird

<sup>24</sup> v. Pruner-Seitz a. a. O. 16 und Stapper a. a. O. 3 sprechen von pastoraler Liturgik.

<sup>25</sup> Vor allem in seinen *Neuen Beiträgen zur Bildung der Geistlichen*, München 1809, besonders im 2. Band.

<sup>26</sup> Vgl. die Literaturberichte des Jb. f. Lit.-Wiss., die seit 3 (1923) diesen Arbeiten einen besonderen Abschnitt widmen.

<sup>27</sup> Seit 1924 (9. Jahrg.) im Verlag Vromant & Co., Brüssel.

sie aber nur dann tun, wenn die Theorie der Seelsorge sie dazu anleitet. Eine seelsorgswissenschaftliche Behandlung der Liturgie kann daher nur dazu beitragen, daß Christi mystisches Leben wachse in seiner heiligen Kirche.

Die Pastoraltheologie selbst wird nicht am wenigsten durch eine ausgiebige Pflege der Pastoralliturgik gewinnen. Ja, man darf ruhig behaupten, daß sie einen neuen Aufschwung nehmen wird, wenn sie als eine ihrer wichtigsten Fragen, ja als wichtigste Frage die betrachtet, wie die Seelsorge von der Tatsache her zu gestalten sei, daß der Priester zunächst und vornehmlichst der Liturge und Mystagoge seiner Gemeinde ist.

---



## MISZELLEN.

**Zur Gebetsostung.** Über die Wendung nach Osten im Gebet hat Dölger in seinem Buche *Sol Salutis* zuletzt ausführlich gehandelt. Ich möchte jetzt noch auf einige Texte aufmerksam machen, die seitdem erschienen sind und zur Ergänzung des von Dölger gesammelten Materials dienen können. In der *Patrologia orientalis* t. XV fasc. 2 (Paris 1920) hat Bardy einen antijüdischen Dialog unter dem Titel *Les trophées de Damas* zum erstenmal veröffentlicht, der wohl aus dem 7. Jh. stammt. In diesem Dialog werfen die Juden die Frage auf: διὰ τί δὲ καὶ κατὰ ἀνατολὰς προσεύχεσθε, εἰ μὴ τὸν ἥλιον προσκυνοῦντες; (S. 80, 4 f.). Darauf antwortet der Christ, wenn wir die Sonne anbeteten, dann müßten wir der Kreisbewegung der Sonne folgen, in Wahrheit sei die Gebetsostung durch Ps. 67 (68), 34 bedingt, wo es heißt: αἱ βασιλεῖαι τῆς γῆς ἔσονται τῷ κυρίῳ, ψάλατε τῷ κυρίῳ τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τῷ οὐρανῷ τοῦ οὐρανοῦ κατὰ ἀνατολὰς. Dieses Psalmwort hat in der syrischen Kirche seit der (sy.) Didaskalia als Zeugnis für die Gebetsostung Verwendung gefunden (s. Dölger a. a. O. S. 127 sq.). Der Verfasser der von Bardy edierten Schrift folgt mit diesem Zitat also einer alten syrischen Tradition. Die Juden weisen nun weiter darauf hin, daß in Ps. 67, 5 doch gesagt werde: „Der aufstieg über den Westen, Herr ist sein Name.“ Das ist ein viel behandelter Einwand, über den Dölger a. a. O. S. 259 sq. ausführlich gehandelt hat. Der Christ antwortet, in vs 5 sei von der ἐπιδημία Christi die Rede, τὴν γεναμένην ἐπὶ δυσμοῖς τοῦ παρόντος αἰῶνος· οὐ μέμνηται γὰρ ἐν τῷ στίχῳ ὃ εἶπατε, οὐτε ἐδῆλξεν οὐτε ψαλμοῦ. Diese Ausdeutung von vs 5 läßt sich auch sonst aus der altchristlichen Literatur belegen (s. Dölger S. 262 ff.). Nach der biblischen Begründung für die Gebetsostung wird dann die natürliche Begründung (φυσικῶς νοήσωμεν S. 81, 3) beigebracht. Wenn die südliche Richtung beim Gebet die richtige wäre, dann hätte auch Gott das Paradies im Süden, statt im Osten pflanzen sollen. So aber soll der gefallene Mensch nach Osten schauen, in die Gegend, aus der er vertrieben ist. Überhaupt bevorzugt die Bibel den Osten; als Beweis wird angeführt: Ps. 112 (113), 3; Zach. 6, 12; Num. 24, 17; Mal. 3, 20 (4, 2); Zach. 14, 4 und die Tatsache, daß der jüdische Tempel nach Osten gerichtet war. Man sieht, der Verfasser führt die „natürliche“ Begründung nicht durch, sondern kommt wieder auf die biblische Begründung zu sprechen. Vielleicht verrät sich hier der kompilatorische Charakter der neuen Schrift. Ps. 112 (113), 3 als Begründung für die Gebetsostung kommt in Dölgers Buch nicht vor. Zach. 6, 12 und 14, 4 begegnen dagegen öfter, ebenso die übrigen Stellen. Der Christ geht nun zum Angriff über und fragt, womit der Jude seine Gebetsrichtung nach Süden begründen könne. Der Jude verweist auf Ps. 5, 8 und Hab. 3, 3. Der Hinweis auf Hab. 3, 3, sowie auch manches Vorhergegangene zeigt zwischen der neuen Schrift und den *Quaestiones ad Antiochum ducem*, quaestio 37 (PG 28, 617 D—620 C) eine so große

Ähnlichkeit, daß hier irgend ein Verwandtschaftsverhältnis angenommen werden muß (vgl. auch Bardy, *Introduction* S. 18). Eine Auseinandersetzung mit den von dem Juden genannten Bibelworten versucht der Christ nicht, er fragt vielmehr, in welcher Richtung denn die Juden vor Davids und Habakuks Zeit gebetet hätten. Die Juden sagen wieder — mit Hinweis auf Dan. 6, 10 — nach Süden. Der Christ aber führt aus, daß Daniel ein ganz später Schriftsteller sei und nichts für den ältesten Brauch besage, die ganze Frage sei archäologisch zu lösen, wenn man, wie er es getan habe, die Stätte aufsuche, wo Moses die Gesetzestafel empfangen habe. Dort sei ein Abdruck der Lenden (τῆς πνῆς) des Moses im Fels zu erblicken, und zwar hatte sich Moses nach der westlichen Richtung hin verborgen, während Gott vom Osten herkam. Damit ist dann die Frage der Gebetsostung endgültig entschieden. — Der Wert der von Bardy veröffentlichten Schrift beruht darin, daß hier beinahe alle Argumente für die Gebetsostung mit ihrem biblischen Für und Wider vereint sind, die sonst sich nur einzeln in der Literatur nachweisen lassen.

Die Frage der Ostung beim Gebet wird auch in einem syrischen Text behandelt, den Mingana im *Bulletin of the John Rylands Library* vol. 5 nr. 3/4 (1919) in englischer Übersetzung herausgegeben hat: *Synopsis of christian doctrine in the fourth century according to Theodore of Mopsuestia*. Über die Zuweisung dieses Traktates an Theodor wird man vielleicht skeptischer urteilen als Mingana. Die Verfasserfrage wird erst dann erörtert werden können, wenn einmal die ganze Quästionen-Literatur aufgearbeitet ist. In der 25. Frage heißt es (S. 14): Warum beten wir in der Richtung nach Osten und nicht in der Richtung nach Norden, Süden und Westen, von woher doch die Propheten, Apostel und der Heiland der Welt sind? — Ich weiß nicht, ob man aus dieser Frage etwas über die geographische Herkunft der von Mingana veröffentlichten Schrift entnehmen darf, oder ob es sich hier nur um eine rhetorische Argumentation handelt. Die Antwort lautet: Gott ist in der Höhe und Tiefe, in Osten und Westen, Norden und Süden. Raum bestimmt ihn nicht und Ort begrenzt ihn nicht. Wir beten nur darum nach Osten, damit unsere Augen in die Richtung des Paradieses schauen, daß wir unserer ersten Stätte gedächten, die unser erster Vater durch seinen Willen verloren hat. Als biblische Beweisstelle wird dann Ezechiel 43, 1—4 angeführt, eine Stelle, die in der von Dölger behandelten Literatur sonst nicht erwähnt wird. Erik Peterson (Bonn).

**Neue Beiträge zur Epiklesefrage.** Im Jb. 3 (1923) 100 ff. habe ich den Satz aufgestellt, daß die Epiklese im älteren und eigentlichen Sinne, d. h. die Nennung des Gottesnamens über Personen oder Sachen, durch die die Gotteskraft in diese Personen und Sachen herabgerufen und gewissermaßen gebannt wird, zum Kern der altchristlichen Liturgie gehört; daß von ihr aus auch erst das rechte Licht auf die spätere orientalische „Epiklese“ fällt. Seitdem sind einige Arbeiten erschienen, die negativ oder positiv zu dem Problem beitragen. L. Weniger behandelte die Theophanien oder altgriechischen Götteradvente (*Arch. f. Rel.-wiss.* 22 [1923/24] 16—57; Näheres s. unten im Literaturbericht). Die von ihm beigebrachten Texte zeigen wiederum, daß R. H. Connolly mit Unrecht dem Worte ἐπικαλεῖσθαι den Sinn „anrufen, herbeirufen“ absprach (s. Jb. 3 Nr. 210 und 510). Im Gegenteil bezweckt das Rufen des Namens des Gottes (oder auch des Toten) in hellenischer Zeit, daß er (zum Mahle, zum Feste) herbeikomme; es ist eine Einladung. Dagegen erscheint

die Epiklese in hellenistischer Zeit, zumal in den Zaubertexten, viel mehr als eine B a n n u n g ; es zeigt sich hier der Einfluß orientalischer Religion. Die Nennung des Namens gibt geradezu die Sicherheit, daß die Gotteskraft wirksam wird<sup>1</sup>. Doch wird naturgemäß, je höher der ethische Stand einer Religion ist, desto mehr neben dem „bannenden“ Nennen des Namens die Anrufung als Bitte stehen. Im Christentum bedeutet daher *ἐπίκλησις* das anrufende Nennen, wobei der Ton bald mehr auf der Formel bald mehr auf der Bitte liegt; ja es wird sogar hervorgehoben, daß die „Anrufung“ des unwürdigen Priesters unwirksam ist (hier liegt ein Unterschied von der Magie; dazu kommt der völlig verschiedene Zweck und die von dem Gotte selbst ausgehende Bestallung und Weihe des Priesters, der sich also nichts anmaßt wie der Zauberer).

J. W. Tyrer hebt daher mit Recht gegenüber Connolly (Jb. 3 Nr. 510) in seinem Aufsatz *The meaning of ἐπίκλησις* (Journ. of Theol. Stud. 25 [1923/24] 139—150) hervor, daß *ἐ.* auch die A n r u f u n g bedeutet. Er beruft sich auf Origenes bei Rufinus, *Comm. in Rom.* 8, 5: *... inuocare nomen Domini et orare Dominum unum atque idem est*. In den LXX 176mal *ἐπικαλεῖν*, davon 120mal *ἐπικαλεῖσθαι*, davon 110mal = „anrufen“. Im N. T. 30mal, davon 16 *ἐπικαλεῖσθαι* = „anrufen“. *ἐπίκλησις* hat auch die Bedeutung von religiöser Formel, z. B. Taufformel, Zaubersformel; daneben aber auch die erste Bedeutung von anrufender Bitte, auch in vornizänischen Texten (gegen C.). T. zählt dann 58 Texte auf, in denen *ἐπίκλησις* vorkommt, und zwar in bezug auf Eucharistia, Taufe, Exorzismus, exorzisiertes Öl, Chrisma, Gebet, häretische, magische und heidnische Bräuche. Wenn hier T. gegenüber C. mit Recht in den meisten oder allen Fällen den Sinn einer anrufenden Bitte findet, so geht er doch zu weit, wenn er nun seinerseits die Bedeutung: „religiöse Formel mit Namensnennung“ ganz ablehnt. Vielmehr ist *ἐ.* ein Nennen des göttlichen Namens und ein Herbeirufen (s. Jb. 3 S. 100). Dabei tritt bald das eine bald das andere Moment mehr hervor. Nur damit lassen sich nunmehr alle Stellen ganz erklären. So ist die Taufformel eine wahre *ἐ.*, weil die göttlichen Namen über dem Täufling ausgesprochen werden, obwohl keine „Anrufung“ im Sinne der Bitte stattfindet; vgl. Basil., *De Spir.* S. 15 *ἐν τρισὶν ὁν καταδύσει καὶ ἱσαριθμοῖς ταῖς ἐπικλήσεσι τὸ μέγα μυστήριον τοῦ βαπτισματος τελειοῦται*; Apost. Konst. III 16, 4 *τὴν ἱερὰν ἐπ' αὐτοῖς εἰπὼν καὶ ἐπονομάσας ἐπικλήσιν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος βαπτίσεις κτλ.*; Firmilian bei Cypr., *ep.* 75, 9 *inuocata trinitate nominum patris et filii et spiritus sancti*; Didascal. III 12, 3 *pronuntiet super eas nomina inuocationis deitatis*. Hier gelten doch offenbar die bloßen Namen. Bei der Taufwasserweihe tritt schon zu dem Nennen der Gottesnamen die Anrufung, obwohl Kyrillos v. Jerus. (Katech. 3) die Nennung allein hervorhebt: *τὸ λιτὸν ὁδωρ Πνεύματος ἁγίου καὶ Χριστοῦ καὶ Πατρὸς ἐπικλήσιν* [λαβὼν δύναμιν ἁγιότητος ἐπικταται. Ebenso ist es bei der Eucharistia, wo T. nur die Anrufung erkennen will. Es ist daher keineswegs „impossible“ (S. 148), daß bei Iren. I 13, 2, IV 18, 5 und Hippolyt, *Philos.* VI 39, 2 die *ἐ.* die Namensnennung mit einschließt; vgl. Kyrillos von Jerus., *Catech. myst.* I 7 *ἐπικλήσεως τῆς προσκυνητῆς τριάδος*, Orig. in I. Cor. 7, 5 *τοὺς . . . ἄρτους, ἐφ' ὧν ἐπικέκληται τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κτλ.* Gerade diese Stelle zeigt deutlich, daß auch bei

<sup>1</sup> Einiges über die Epiklese des Gottesnamens und die dadurch herbeigerufene δύναμις auch bei J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum* (Philol. Suppl. XVII 1 [1923] 12 ff.), der jedoch Zauberepiklese und christliche E. durcheinander wirft.



der Eucharistia die *ἐ.* zunächst im Nennen der Gottesnamen besteht, deren Kraft dadurch herbeigerufen wird. Es handelt sich keineswegs bloß um einen „appeal“ (Tyrer S. 148). Falsch ist auch die Ansicht (ebda), eine mit Namensnennung verbundene und mit übernatürlicher Kraft geladene Formel hieße *ἐπωδή* (incantamentum), nicht *ἐπικλήσις* (inuocatio); vgl. Fr. Pfister, *Epode* (Pauly-Wissowa-Kroll, *Realenz.* Suppl. IV Sp. 335), ferner die von Tyrer selbst zitierten Origenes, *C. Celsum* IV 33 *ἐπικλησεται γὰρ ἐν τοῖς μαγικοῖς συγγράμμασι πολλαχού ἡ τοιαύτη τοῦ θεοῦ ἐπικλήσις καὶ παράληψις τοῦ τοῦ θεοῦ ὀνόματος ὡς οἰκελον τοῖς ἀνδράσι τοῦτοις εἰς τὰ κατὰ τῶν δαιμόνων* und Eusebios, *Dem. euang.* III 6, 34 *γόητάς τε καὶ φαρμακείας δόξα . . . δαίμονων ἐπικλήσεως τε καὶ παρονοσίας γοητεύοντας*. Mit Recht sagt dann T. gegen C., daß die Doxologie am Ende der Eucharistia nicht die Epiklese der Trinität sein kann, daß vielmehr der *g a n z e* Meßkanon diese darstellt, wie er an der Eucharistia Hippolyts schön nachweist. Nicht folgen kann ich ihm, wenn er Kyrillos, der einmal die Konsekration der *ἐ. τοῦ ἁγίου πνεύματος*, ein andermal der *ἐ. τῆς τριάδος* zuschreibt, so erklären will, daß letzteres „a prayer for the help of the adorable Trinity“ sei, d. h. eine Bitte an den Vater, den Geist zu senden und die Elemente zum Leibe und Blute des Sohnes zu machen. Vielmehr bedeutet hier die *ἐ. τῆς τρ.* noch den *g a n z e n* Meßkanon. Daneben steht eine Epiklese des Pneumas. Von Anfang an scheint neben dem Nennen der drei göttlichen Namen eine kurze Anrufung des Logos oder des Pneumas in der Eucharistia stattgefunden zu haben, die im 4. Jh. der „Epiklese“ im späteren Sinne den Weg bahnte; vgl. Jb. 3 S. 101 und zu Nr. 210. Bei Kyrillos steht Altes und Neues nebeneinander: *Myst. Katech.* I 7 die E. der Trias, III 3 die *ἐ. τοῦ ἁγίου πνεύματος* (d. h. des göttlichen Pneumas), dagegen V 7 *παρακαλεῖν* Gottes, *τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστειλῆαι ἐπὶ τὰ προκειμένα, ἵνα κτλ.* Letztere Formel ist schon die „Epiklese“. — Später verlor sich immer mehr die Idee von der Kraft des Namens; *ἐ.* wird daher stets mehr zur bloßen „Anrufung“ = Bitte; und mehr als dies ist die „Epiklese“ nicht.

Dem Aufsätze Tyrers antwortete wiederum Connolly: *„The meaning of ἐπικλήσις“*: a reply (*Journ. of Theol. Stud.* 25 [1923/24] 337—364). Er ergänzt T.s Liste und fügt auch solche Stellen bei, die das Wesen der Epiklese irgendwie klären oder die andere Wörter (*ὀνομάζειν* u. dgl.) in ähnlichem Sinne wie *ἐπικαλεῖσθαι* verwenden. Gegen T. sagt C., daß Origenes bei Rufin, *Comm. in Rom.* 8, 5 eine theologische, nicht lexikographische Gleichung der Akte: *inuocare nomen Domini* und *orare Dominum* aufstelle; Origenes wolle sagen: „if it is right to invoke Christ, even with the title ‚Lord‘ . . . it is right also to pray to him“. Jedoch scheint mir der Text deutlich zu besagen: 1. Wenn Enos usw. *inuocabant Dominum* . . ., so ist hier mit *Dominus* im Lichte von I. Kor. 1, 2 der Herr Jesus gemeint; also riefen jene diesen (wie Gott) an; 2. wenn (wie es tatsächlich ist) *inu. n. D.* und *orare D.* dasselbe ist, so ist Christus nicht nur „anzurufen“ als Gott, sondern es ist auch zu ihm zu beten wie zu Gott. *inu. n. D.* ist also tatsächlich, wenn auch nicht lexikographisch, dem *orare D.* gleichgestellt. Auf jeden Fall geht aus der Stelle hervor, daß Origenes *ἐπικαλεῖσθαι* auch als Gebet, nicht bloß als formelhaftes Nennen des Namens faßt; und das entspricht durchaus der christlichen Auffassung.

C., der früher leugnete, daß in der Epiklese ein „calling down of a divine power upon the elements“ liege (s. das Zitat Jb. 3 S. 174), sagt nun, er lehne

die Übersetzung T.s: „a solemn petition“ ab, gebe aber zu, daß *ἐ.* von einer Gebetsformel, selbst einer mit einer Bitte verbundenen, gebraucht werden könne; nur bezeichne es nicht Gebet unter dem speziellen Gesichtspunkt der Bitte und noch weniger die aktuelle Formulierung einer Bitte als eines gesonderten Elementes des Gebetes. Innerhalb eines Gebetes besteht die *inuocatio* in den Namen, den Epitheta, Nebensätzen usw., die Gottes Eigenschaften und Werke beschreiben; mit diesen wenden wir uns an ihn, appellieren an ihn. Daneben aber ist Invokation auch die bloße Verwendung der göttlichen Namen und Epitheta zu einem religiösen Zweck. Das ist durchaus richtig. Einheitlicher und klarer erscheint mir jedoch die Jb. 3 S. 100 ausgesprochene Auffassung: „Das Wesen der E. besteht in einem Nennen... des göttlichen Namens (über — einer Person oder Sache). Nach dem antiken Namensglauben... liegt schon darin ein Herbeirufen der Gottheit, da ja in dem Namen sie selbst gegenwärtig wird; oft wird das aber auch noch eigens ausgesprochen.“ Das Herbeirufen (nicht: Bitten) liegt also im Wesen der E. und kann, muß aber nicht ausgedrückt werden.

C. macht die feine Beobachtung, daß altchristliche Gebete gewöhnlich mit einer Anrede an Gott beginnen und daß das Wort *ἐπικαλεῖσθαι*, wenn es vorkommt, gewöhnlich in enger Verbindung mit dieser Anrede steht; erst nachher kommt ein „wir bitten“ oder dgl. *ἵνα, ὅπως ὥστε* kommt nach *ἐ.* zwar vor, bezeichnet aber wie *ἵνα* nach *ὁρμίζειν, λέγειν τὸ ὄνομα* usw. nur den Zweck, zu dem das *ἐ.* geschieht. Bei der späteren „Epiklese“ der orientalischen Liturgien steht nicht *ἐπικαλούμεθα*, sondern *παρακαλοῦμεν, ἀξιοῦμεν, δεόμεθα* u. dgl. (der Name „Epiklese“ steht also strenggenommen dieser späteren Form gar nicht zu).

C. gibt dann eine Liste von 85 Zeugnissen für I. die Macht des Namens [in Nr. 1 = Clem. I. Cor. 64 möchte ich eher die Übersetzung annehmen: „jeder Seele, über der der herrliche und heilige Name ausgesprochen ist“, d. h. die getauft ist], II. den Namen bei Heilungen, Exorzismen usw., III. die E. im schlimmen Sinne, IV. E. in gnostischen Schriften, V. magische Formeln, VI. Taufe und Eucharistie. Die Stellen zeigen, daß das Entscheidende bei der E. die Nennung des Namens ist. Doch scheint mir auch hier wieder C. den stets irgendwie mitklingenden und zum Wesen besonders der christlichen E. gehörenden Sinn des „Einladens, Herbeirufens“ zu sehr abzuschwächen. Die von ihm selbst zitierte Stelle *De sacram. II 4, 14: uenit sacerdos, precem dicit ad fontem, inuocat patris nomen, praesentiam filii et spiritus sancti* zeigt doch deutlich, daß das im *nomen* enthaltene Wesen Gottes *praesens* werden soll, so daß *praesentia* geradezu für *nomen* eintritt. Ich weise nochmals auf die von mir Jb. 3 S. 100 und zu Nr. 210 beigebrachten antiken Texte hin, wo von einem *ἐπικαλεῖσθαι τὴν ἐπιφάνειαν* (das ist wörtlich = *inuocare praesentiam*) oder *ἐ. τοῦς δαίμονας ἐπιφανῆναι* gesprochen wird; vgl. auch Ambros., *De myster.* § 27: *ad esse dominum Iesum inuocatum precibus sacerdotum... ubi mysteria sua sunt, ibi dignatur suam impertire praesentiam*; ferner etwa die Weihe des Weihwassers: *per inuocationem sancti nominis tui... praesentia sancti spiritus nobis ad esse dignetur*. So ist denn der Ausdruck *καθόδου τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπικαλούμεθα* bei Petros von Alex. (C. S. 357) nichts Auffallendes und Seltenes, wie C. es darzustellen scheint. Er sieht wohl zu wenig den Unterschied zwischen antiker und christ-

licher Epiklese; letztere wird doch immer eine Bitte mehr oder weniger einschließen.

S. 362—4 polemisiert C. gegen T.s m. E. richtige Ansicht, daß die Trinitätsepiklese der Eucharistia in dem ganzen Meßkanon besteht, nicht in der Schlußdoxologie allein. Mit Recht sagt T. (S. 149), wenn diese die Epiklese ausmache, sei schließlich jedes Gebet, das mit einer Doxologie abschließt, eine Epiklese der Trias. Ferner würde dann, da Origenes und Kyrillos von Jerus. ganz klar und wahrscheinlich auch Ambrosius dieser Epiklese die Konsekration zuschreiben, diese der Schlußdoxologie zugeteilt, was sonst nie geschieht. Außerdem würde Kyrillos, da er einmal die Konsekration der E. der Trias, ein andermal der E. des Pneumas zuschreibt, sich selbst widersprechen. T. sah in dem Meßkanon Hippolyts das Beispiel einer Trinitätsepiklese. Wenn C. dagegen sagt, das Vorkommen der Trinität sei dort „a casual and disconnected mention of the names“, so verkennt er die geordnete, nicht willkürliche Nennung der Namen, die den altchristlichen Kanon durchdringen und beherrschen. Bei Hippolyt ist das noch deutlich zu erkennen, obwohl sein Kanon nicht mehr das volle Schema der altchristlichen Eucharistia wiedergibt. In dieser wird die E. der Trias noch deutlicher hervorgetreten sein, wenn wir sie uns auch nicht allzu formelhaft denken dürfen. Deutlich ist sie noch bei Ambrosius, *De Spir.* S. III 16, 112: *Quomodo igitur non omnia habet quae Dei sunt, qui cum Patre et Filio a sacerdotibus in baptismo nominatur et in oblationibus inuocatur eqs.?* Da Ambrosius hier aus der Taufe die wesentliche Form herausgreift, so wird er doch auch den wesentlichen Teil des Opfers meinen, d. h. das Konsekrationsgebet (nicht irgendein Gebet „in the Mass“, wie C. meint). Dem widerspricht es auch keineswegs, wie C. behauptet, wenn Ambr., *De myster.* § 52 f. die Worte Jesu als Konsekrationsformel nennt. Wir müssen uns vielmehr, wie ich Jb. 3 S. 101 ausführte, klarmachen, daß die E. der Trinität, die allen Mysterien gemeinsam war, je nach der speziellen Weihe einer näheren Zweckbestimmung bedurfte; diese erfolgte in der Messe durch die Einsetzungsworte. Man kann demnach bald der Eucharistia, bald der Epiklese, bald den Einsetzungsworten die Konsekration zuschreiben, ohne sich zu widersprechen.

So wurde also noch im 4. Jh. der Meßkanon als Epiklese der Trinität über Brot und Wein aufgefaßt. Die von T. und C. gehäuften Zeugnisse bestätigen, daß diese eucharistische Epiklese fester altchristlicher Besitz war. Auch die nicht-orthodoxen Stellen haben dabei ihr Gewicht, da sie den christlichen Gebrauch, den sie benutzen und vielleicht verzerren, irgendwie beleuchten. So nennt Irenaios, *Haer.* I 13, 2 das Gebet, das der Gnostiker Markos über den Kelch spricht, zugleich eine *εὐχαριστία* und eine *ἐπίκλησις*, genau wie Firmilian (*inter ep. Cypr.* 75, 9) von einer Frau berichtet, die *inuocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere* vorgab. Also ist das Konsekrationsgebet zugleich Eucharistia und Epiklese<sup>2</sup>. C. möchte *ä.* bei Irenaios als „magische Formel“ erklären; aber der Kirchenvater spricht

<sup>2</sup> Aus späterer Zeit vgl. Gregor. Nyss. *εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φῶτων* (PG 46, 581) von Öl und Wein: *ὀλίγου τινὸς ἄξια πρὸ τῆς εὐλογίας μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὸν τοῦ πνεύματος ἐκότερον αὐτῶν ἐνεργεῖ διαφόρως*. Hier würde man eher das Wort „Epiklese“ suchen, aber die Eulogia (oder Eucharistia) ist mit ihr identisch.



doch IV 18,5 von *ἐ. θεοῦ*, d. h. der Nennung Gottes über dem Brote, als einem orthodoxen Ritus. Nach Clemens Alex., *Exc. Theod.* 82 *ὁ ἄρτος . . . ἀγιάζεται ἐν δυνάμει τοῦ ὀνόματος*. Die Didaskalie VI 22 verbindet wieder Eucharistia und E.: *eucharistiam offerte . . . panem mundum praeponentes, qui per inuocationem sanctificatur*. Die gnostischen *Acta Ioannis* (c. 85 u. 109) betonen stark das Nennen des Namens Jesus über dem Brote: *τίνα αἶνον ἢ πόλιν προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλώντες τὸν ἄρτον ἐπονομάσωμεν ἀλλ' ἢ σὲ μόνον, Κύριε Ἰησοῦ*; *Acta Thomae* c. 49: *Ἰησοῦ ὁ καταξιώσας ἡμᾶς τῆς εὐχαριστίας τοῦ σώματος σου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ αἵματος κοινωνήσας, ἰδοὺ τολμῶμεν προσέρχεσθαι ἐπὶ σῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ἐπικαλεῖσθαί σου τὸ ἅγιον ὄνομα*. Also Eucharistia = Epiklese des Namens Jesus<sup>3</sup>. In anderen, besonders orthodoxen Texten wird der Name der Trinität genannt. So in den syrischen Akten des Judas Thomas (ed. Wright) p. 268: „Living Bread . . . We name the name of the Father over thee; we name the name of the Son over thee; we name the name of the Spirit over thee . . .“ Dazu der Name Jesu: „In Thy name, Jesus, may the power of the blessing and the thanksgiving come and abide upon this bread.“ Origenes in I Cor 7,<sup>53a</sup> nennt die Eucharistie *ἄρτους ἐφ' ὧν ἐπικέκληται τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*. Kyrillos v. Jerus. bezeichnet den Konsekrationstext kurzweg als *ἐ. τῆς προσκυνητῆς τριάδος* (Myst. Katech. I 7). Basileios, *De Spir.* S. 27 (66) nennt das Konsekrationsgebet (*ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου κτλ.*) wieder einfach *ἐπίκλησις*. Bei Ambrosius tritt das Hochgebet des Opfers als eine *inuocatio* von Vater, Sohn und Geist auf (s. oben). Bei Kyrillos erkannten wir oben im Orient um die Mitte des 4. Jh. Übergangserscheinungen; Altes und Neues steht nebeneinander. Von dieser Zeit an hat sich im Osten die „Epiklese“ immer mehr durchgesetzt. Einen Nachklang der älteren Praxis finden wir in der ostsyrischen „Liturgie Theodors“ (Nr. 80 bei C.): „may there come upon us and upon this oblation the grace of the Holy Spirit; and may He dwell and rest upon this bread and upon this cup, and may He bless and sanctify and seal them in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit. And by the power of Thy name may this bread become the holy body“ usw. Hier also Epiklese der Trinität und „Epiklese“ verbunden, wobei beide eine unklare Formulierung erhalten<sup>4</sup>.

So verwirklicht sich denn in der altchristlichen Liturgie auch am Meßmysterium das schöne (von T. und C. nicht zitierte) Wort *De sacr.* VI 2,5: *Ergo accepistis de sacramentis . . . In omnibus quae egimus* (d. h. in allen Mysterien der Osternacht) *seruatum est mysterium trinitatis. Ubique pater et filius et spiritus sanctus, una operatio, una sanctificatio . . .* Alle Weihen kraft geht von dem Namen Gottes aus, der sich im Neuen Bund als Trinität offenbaren hat.

Die Epiklese zeigt ihren Mysteriencharakter auch durch die Geheimhaltung.

<sup>3</sup> Vgl. Optatus von Mileve, *De schismate Donat.* VII 4: *oleum . . . illum scilicet liquorem, qui ex nomine Christi conditur . . . fit suauis, cum de nomine Christi conditur . . . olei illius, quod in nomine Christi confectum est*. Augustin, *Tractat.* VII ed. Morin (von der Wandlung): *Hoc facit nomen Christi*. Die Parallele der Taufe „im Namen Jesu“, die so genannt wurde, als die Trinität in der Taufformel schon durchaus feststand, und die sonst bekannten Tatsachen zeigen, daß *nomen Christi* die trinitarische Formel keineswegs ausschließt.

<sup>3a</sup> § 34 (JThSt 9 [1908] 502).

<sup>4</sup> S. unten eine Parallele aus gallikanischer Liturgie.

Deshalb befiehlt Ps.-Dionysios-Areiop., τὰς τελεστικὰς ἐπικλήσεις nicht aufzuschreiben oder zu veröffentlichen (*De eccles. hier.* 7, 10 PG 3, 566; vgl. Innocentius I. an Decentius von Gubbio, PL 20, 551 ff.).

Der Exorzismus enthüllt sich nunmehr — worauf wir nur kurz hinweisen — als die Epiklese des Namens Gottes mit dem Zwecke, den bösen Geist zu vertreiben und dann den guten Geist, das Pneuma Gottes, an den vom Dämon verlassenen Ort einzuladen. Man lese nur einen der Exorzismen des heutigen römischen Taufrituals: *Audi maledicte satana, adiuratus per nomen aeterni Dei et Saluatoris nostri Iesu Christi Filii eius, cum tua uictus inuidia tremens gemensque discede... Da igitur honorem aduenienti Spiritui Sancto, qui... diuino fonte purgatum pectus sanctificatum Deo templum et habitaculum perficiat, ut seruus Dei gratias perennes Deo referat semper et benedicat nomen sanctum eius eqs.* Also zuerst ἐποικίζειν, aber nicht mit dämonischen Namen, sondern mit dem Gottesnamen, der den Dämon besiegt (ἐξορκ.); dafür kommt herbei (feiert Epiphanie) das heilige Pneuma, das den Menschen heiligt (konsekriert), so daß er Wohnung Gottes wird und in Eucharistia und Eulogia des Gottesnamens ausbricht — eine kurze Darstellung des christlich-liturgischen Heilsweges.

Es erhebt sich noch die Frage nach der abendländischen und im besondern der römischen Epiklese. Daß die römische Liturgie eine E. im alten Sinne kannte, ist von vornherein wahrscheinlich, da es sich um gemeinsames Gut der alten Kirche handelt. Schwieriger ist die Frage, ob Rom auch die „Epiklese“ annahm. Darüber schrieb Joh. Brinktrine, *Enthielt die alte römische Liturgie eine Epiklese?* Zu dem Briefe des Papstes Gelasius an den Bischof Elpidius von Volterra (Röm. Qu.-Schr. 31 [1923] 21–28). Br. übersetzt: *quomodo ad diuini mysterii consecrationem caelestis spiritus inuocatus adueniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur criminosis plenus actionibus reprobetur?* so: „wie kann der himmlische Geist, der angerufen wird, kommen, um das göttliche Mysterium zu konsekrieren, wenn der Priester, und wer sonst seine Ankunft erfleht, voll von verbrecherischen Handlungen erfunden wird?“ Anm.: Möglich wäre an sich auch die Übersetzung: „wie kann der Hl. Geist, der angerufen wird, um das göttliche Mysterium zu konsekrieren, kommen, wenn...“ Doch lehnt Br. selbst diese zweite Übersetzung eher ab. Aber auch die erste ist abzulehnen. Zunächst ist *mysterii* nicht genet. object. zu *consecrationem*, sondern gen. epexegeticus; *m. c.* bedeutet „Mysterienweihe“. Dann steht *adueniet* für sich = „seinen Advent feiern, seine Epiphanie f.“ auf die *inuocatio* hin. *Ad d. m. c.* bezeichnet die Gelegenheit, bei der sowohl Epiklese wie Epiphanie geschehen, nämlich das Mysterium. Wir haben also die drei Begriffe, die eng zusammengehören: Mysterium, Epiklese, Epiphanie. *Adesse* vertritt dann die Parusie. *Et* nach *sacerdos* braucht keineswegs eine andere Person außer dem Priester zu bezeichnen, sondern fügt dem Priestertitel ein neues Moment bei (vgl. auch Schmalz, *Syntax und Stilistik* § 236), also etwa: „der Priester, der doch seine Gegenwart erfleht...“ Es wäre also etwa zu übersetzen: „wie kann bei der göttlichen Mysterienweihe der himmlische Geist auf die Anrufung hin herabkommen, wenn der Priester, der doch seine Gegenwart erfleht, durch Freveltaten verworfen ist?“ Br. findet in der Stelle die Möglichkeit von drei Irrtümern: daß die Wandlung durch die Epiklese bewirkt wird, daß sie von der Würdigkeit des Zelebranten abhängt, daß auch andere als der Priester konse-

krieren können. Um diese Schwierigkeiten zu beseitigen, will Br. unter *consecratio* nur eine Segnung und Heiligung der schon verwandelten Gaben verstehen. Er kommt zum Beweise wieder auf die fast allgemein mißverständene Stelle Gregors d. Gr. in dem Briefe an Johannes von Syrakus (PL 77, 957) zu sprechen: *Orationem uero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent; et ualde mihi inconueniens uisum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem taceremus.* Br. übersetzt: „... weil es Sitte der Apostel war, daß sie nur mit ihm die Opfergabe konsekrierten...“, „mit ihm“ d. h. dem Vater unser<sup>5</sup>. Gr. aber schreibt nicht: *ad istam* (oder *hanc*), sondern *ad ipsam solummodo orationem.* *oratio* wird neu gesetzt, weil es etwas anderes bedeutet als die *oratio dominica*, nämlich nach altchristlichem Gebrauch<sup>6</sup> den *Kanon*. Gr. will zwei Dinge verteidigen: 1. daß das Vaterunser überhaupt gebetet wird (*inconueniens* eqs), 2. daß es nach dem Kanon gebetet wird: weil nämlich die Apostel nur mit dem Kanon konsekrierten; deshalb die scharfe doppelte Einschränkung: *ipsam solummodo*, durch die das Vaterunser von der apostolischen Konsekrationsformel ausgeschlossen wird. *oblationis hostiam* gehört, wie Br. richtig sagt und wie sich übrigens aus dem Rhythmus ergibt, zusammen. Die *prex, quam scholasticus composuit*, kann also nicht der Kanon sein, der im Gegenteil als eine Ausföhrung der *εὐχαριστία* Christi schon bei Justin I Apol. 66 (vgl. Katholik a. a. O. 340) ein vom Herrn stammendes Gebet heißt<sup>7</sup>, sondern ein Gebet nach dem Kanon, das zur Kommunion überleitet. Gr. zieht an dieser Stelle das Vaterunser vor. Damit wird die apostolische Sitte bewahrt und doch das Gebet des Herrn zu Ehren gebracht. Daß sowohl die *prex* des *scholasticus* wie das Vaterunser *super* das Opfer gebetet werden, zeigt, daß beide die Konsekration schon voraussetzen<sup>8</sup>. *consecrare* hat also ganz den Sinn = konsekrieren, da ja die *oratio* = Kanon das Konsekrationsgebet ist. Damit fallen alle Folgerungen Br.s. Wenn er sich ferner auf *Haec commixtio et consecratio* in der römischen Messe beruft, so ist hier *consecratio* ganz anders zu erklären; vgl. Andrieu, Jb. 3 Nr. 286 und die Fortsetzung unten. Die andern Beispiele, die Br. anführt, beziehen sich entweder auf die schon vollzogene Konsekration oder sie sind Epi-

<sup>5</sup> Diese Mißdeutung der gregorianischen Stelle zuerst bei Amalar von Metz, *Liber officialis* IV 26. Siehe darüber und über das Weiterleben der vermeintlichen *missa apostolica* die interessanten Bemerkungen von M. Andrieu, *Immixtio et consecratio* (Rev. des sciences relig. 3 [1923] 38 f. 51. 56 f. 161 f. 167. 170).

<sup>6</sup> Den von mir „Katholik“ 1914 I S. 340 angeführten Beispielen füge ich bei: Augustin, *epist.* 149 (al. 59) *ad Paulinum* c. 2 n. 16 (PL 33, 636): *ut preces accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud quod est in Domini mensa incipiat benedici; orationes cum benedicuntur et sanctificantur et ad distribuendum comminuitur.*

<sup>7</sup> Man möge also endlich damit aufhören, die Urheberschaft des römischen Kanons einem *scholasticus* zuzuschreiben; vgl. neuerdings noch A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (1923) 84, der jedoch in der Anm. S. 153 mit Recht den Versuch zurückweist, nun auch noch ganz bestimmte Namen des *scholasticus* zu nennen.

<sup>8</sup> Vgl. Augustin., *Sermo* 227 (al. 83) PL 38, 1101: *ubi est peracta sanctificatio, dicimus orationem dominicam.*



klesen oder Bitten um Annahme. So liegt denn kein Grund vor, *consecratio* in der Gelasiusstelle nicht auch von der Wandlung zu verstehen. Aber auch bei solcher Auffassung macht die Aussage des Papstes, die die Ankunft des Geistes von der Würdigkeit des Priesters abhängig macht, keine ernste Schwierigkeit, wie sich aus den von Br. selbst S. 27 N. 2 gebrachten Stellen ergibt. Die dritte Schwierigkeit ist oben schon beseitigt. So bleibt von den Ergebnissen Br.s bestehen, daß es damals in der römischen Liturgie eine Epiklese gab, und zwar (gegen Br.) eine wahre E. um die Wandlung. Vorsichtiger könnte man wohl sagen, daß die römische Kirche damals den Meßkanon noch als eine Epiklese (im oben gezeichneten Sinne) auffaßte und innerhalb des Meßkanons eine Bitte um das Pneuma hatte (aber nicht die ausgebaute orientalische „Epiklese“). Auf die Geistbitte deutet noch die georgische Übersetzung der Petrusliturgie hin (Goussen, *Or. Christ. N. S. III* [1913] 10): *Te igitur clemens et philanthrope pater... supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas et benedicas haec dona et mittas desursum Spiritum tuum Sanctum super proposita oblata et hoc sacrificium, id quod offertur tibi imprimis pro sancta catholica ecclesia tua eqs.*<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Zu einem negativen Ergebnis für das Abendland kommt auch J. Armitage Robinson, *Invocation in the holy Eucharist* (Theology 8 [1924] 89—100), ein Aufsatz, den ich nur aus dem unten im Literaturbericht abgedruckten Bericht von H. Höpfl O. S. B. kenne. Erst im 6./7. Jh. findet er in der mozarabischen Liturgie einige Spuren der orientalischen „Epiklese“. — Die afrikanische Kirche hatte im 4. Jh. die Epiklese in der oben geschilderten römischen Form, wie mir aus Optatus von Mileve, *De schismate Donat. VI* 1 hervorzugehen scheint: *altaria dei, in quibus et uos aliquando obtulistis, ... in quibus et uota populi et membra Christi portata sunt, quo deus omnipotens inuocatus sit, quo postulatus descenderit spiritus sanctus, unde a multis et pignus salutis aeternae et tutela fidei et spes resurrectionis accepta est.* Bald danach: *Quid uobis fecerat deus, qui illic inuocari consueuerat?* Dagegen finden sich Spuren der „Epiklese“ auch in galikanischer Liturgie. Nr. 548 des Missale Gothicum der Ausgabe von Thomasius: *Descendat D. in his sacrificiis tuae benedictionis coaeternus et cooperatur Paraclytus Spiritus: ut oblationem, quam tibi de tua terra fructificante porregimus, caelesti permuneratione te sanctificante sumamus. Ut translata Fruge in Corpore, Calice in Cruore proficiat eqs.* Nr. 585/6 zeigt eine Vermischung der alten Namenepiklese mit der „Epiklese“: *sacrosancta munera... offerimus obsecrantes: ut immiscere digneris Spiritum tuum Sanctum supra haec solemnia: ut fiat nobis legitima Eucharistia in tuo Filii quetui nomine et Spiritus Sancti, in transformatione Corporis et Sanguinis D. n. I. Chr. eqs.* Letztere Stellen verdanke ich meinen Mitbrüdern H. Frank und U. Bomm. H. Frank sendet mir dazu noch folgende Notizen, die meist aus der Ausgabe des *M. Goth.* von Bannister (1917) Bd. II *Notes and Indices* stammen. Zum Formular [100] gibt B. eine *Collectio post Secr.* in einer Adventmesse des *Gallicanum Vetus* an (col. 548 Muratori; Tommasi-Vezzosi tom. VI [1751] p. 374): *Descendat, precamur, opotens Deus super haec, quae tibi offeremus, Verbum tuum scum; descendat inaeestimabilis gloriae tuae Spiritus; descendat antiquae indulgentiae tuae donum, ut fiat oblatio haec Hostia spiritalis in odorem suauitatis accepta eqs.* Die gleiche Oration findet sich, worauf B. nicht hinweist, im *Gallicanum Vetus* in der Missa *S. Germani Episcopi: post Secreta* (col. 699 sq. Mur.). Zum Formular [154] sagt B., die gleiche Oration komme im *Liber Mozarabicus Sacramentorum* ed. Férotin vor: *Missa in diem Sancte Christine* Formular 854 (= Migne PL 85, 794). Zur Stelle *ut fiat... sancti* weist B. auf die Monemessen hin (ed. Fr. J.

Als Ergebnisse können wir folgende Sätze aufstellen:

I. Die altchristliche Epiklese besteht in der Nennung des Gottesnamens über einer Person oder Sache, wodurch die Gotteskraft herabgerufen wird.

II. Diese E. ist ein wesentlicher Bestandteil aller christlichen Mysterien.

III. In besonderm ist der altchristliche Meßkanon eine Epiklese der Trinität über Brot und Wein. (Dazu kann eine Herabrufung des Logos oder Pneuma auf die Elemente treten; beide bedeuten dann die Gotteskraft.)

IV. Diese Meßepiklese ist im 4. Jh. noch durchaus lebendig; von da an entwickelt sich im Orient die „Epiklese“.

V. Die römische Meßliturgie hatte eine Epiklese, aber nicht die orientalische „Epiklese“.

VI. Die übrigen abendländischen Liturgien zeigen erst in späterer Zeit einige Spuren des Einflusses der orientalischen „Epiklese“.

Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

**Der älteste „Ordo Romanus“ und sein Verfasser Johannes Archicantor von S. Peter zu Rom in einer St. Galler Handschrift.** Einen für die Liturgiegeschichte sehr glücklichen Fund hat C. Silva-Tarouca S. J. in der Handschrift Nr. 349 der St. Galler Stiftsbibliothek gemacht. Er widmet ihr in den *Miscel-*

Mone 1850; Pl. 138): Missa II (post mysterium) ... *orantes uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et sancti spiritus tui rore perfundas, ut accipientibus universis legitima sit eucharistia* eqs.; Missa III (post secreta) *depraecamur... ut his creaturis altario tuo superpositis spiritus sanctificationis infundas, ut per transfusione caelestis adque inuisibilis sacramenti panis hic mutatur in carne et calix translatus in sanguine* eqs.; Missa IV (Collectio) ... *descendat d. plenitudo magistratus, diuinitatis, pietatis, uirtutis, benedictionibus et gloriae tuae super hunc panem et super hunc calicem et fiat nobis legitima eucharistia in transformatione corporis et sanguinis domini* eqs.; Missa V ganz ähnlich wie II. A. Wilmart O. S. B., *L'âge et l'ordre des Messes de Mone* (Rev. Bénéd. 28 [1911] 377—390) verbindet den obigen Text aus Missa IV mit dem Orationsfragment der Messe IX zu folgendem Gebete: *descendat... ut quicumque et quotiescunque ex hoc pane et ex calice libauerimus, sumamus nobis monumentum fidei... in tuo Filii tui ac Spiritus sancti nomine* eqs. und fragt dann, ob das nicht eine „gallikanische Epiklese“ sei; er weist in der Anmerkung dazu auf *Gothicum* [154] Bannister und PL 85, 794 (s. oben) hin, ferner auf *Goth. col. 534* Muratori: ... *oramus, uti hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris: ut fiat nobis Eucharistia legitima in tuo Filii tui nomine et Spiritus Sancti, in transformatione Corporis* eqs. (also ganz ähnlich wie col. 565 sq.; s. oben). W. deutet auch auf die Bedeutung der gallikanischen Epiklesen für die Lösung der „Epiklesenfrage“ hin und spricht als seinen „persönlichen Gedanken“ aus, daß die „Epiklese“ keineswegs primitiv sei; die gallikanischen Epiklesen seien eine späte, künstliche, gelehrte Schöpfung unter orientalischem Einfluß (6.—7. Jh.). W. fühlt sich dabei in Übereinstimmung mit Edm. Bishop, der sowohl in seinen *Observations on the Liturgy of Narsai* (1909) 131 ff. wie in persönlichen Gesprächen Vermutungen dieser Art ausgesprochen habe. — Diese Ansichten sind nun durch unsere obigen Darlegungen bestätigt; dabei bleibt aber bestehen, daß die echte Epiklese uralte ist. Wenn die gallikanische und mozarabische „Epiklese“ die Einsetzungsworte nicht so schädigte, wie es später die orientalische tat, so kommt das daher, daß sie eben eine künstliche Schöpfung und nicht allgemein war. Außerdem zeigen aber auch die angeführten Texte, daß da noch vieles von der alten Epiklese weiterlebt; es ist ein unklares Hin- und Herschwanken zwischen alten und neuen Formen. Die römische Liturgie hielt sich demgegenüber konservativ zurück.

laneo de Rossi I (Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia [Serie III] Memorie Vol. I — Parte I [Roma 1923] S. 159—219) eine auch methodologisch lehrreiche Untersuchung<sup>1</sup> mit der Beigabe eines neuen Textes: Giovanni „Archicantor“ di S. Pietro a Roma e l' „Ordo Romanus“ da lui composto (Anno 680).

Genannte Handschrift enthält zunächst bis S. 36 ein von mir bei der Herausgabe der beiden benachbarten Hss. Nr. 348 und 350 (*Das Fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung*. Liturgiegesch. Quellen 1/2) nicht beachtetes Fragment eines gelasianischen Sakramentars, das näher behandelt werden wird, sobald es möglich ist, Schrift und Text zu sehen. S. 37 und 38 geben ein: *Gloria in celsis* (!) *dō et in terra*. S. 39—118 stehen die so bedeutsamen Texte:

I (S. 39). IN NOMINE DI PATRIS ET FILII ET SPS SCI. INCIPIT DECRETALIA INNOCENCIE (!) PAPE. Innocentius decencio episcopo Capuano (!). Si instituta... (Coustant, *Epistolae Rom. Pont.* 855—864).

II (S. 49). Cantatur autem omnis Scriptura sancti canonis ab inicio anni usque ad finem et sic ordo est canonis decantandi in ecclesia Sancti Petri: Quinque libri... (S. 50) leguntur (Gerbert, *Mon. vet. lit. Alem.* II S. 181).

III (S. 50). INCIPIUNT CAPITULA DE LIBRIS NOVI ac veteris Testamenti. plenitudinem quam in canone catholica recipit Ecclesia; iuxta vetustam priorem traditionem. Ista est: in principio... (S. 53) nullatenus sunt recipienda (Prolog der *Proemia* des hl. Isidor).

IV (S. 54). IN NOMINE STE (!) DNI NI IHV XPI INCIPIT INSTRUCCIO ECCLESIASTICI ORDINIS qualiter in coenubiis fideliter dño servientes tam iuxta auctoritatem catholice atque apostolice Romane ecclesie quam iuxta dispositione(m) et regulam sancti Benedicti missarum solemnii vel nataliciis sanctorum seu et officiis divinis anni circoli... (S. 67) alleluia non cantatur (Gerbert S. 175).

V (S. 67). IN NOMINE DNI NI IHV XPI. INCIPIT CAPITULARE ECCLESIASTICI ORDINIS. Qualiter a Sancta atque apostolica Romana ecclesia celebrantur... (S. 100) potest esse securum vel prosperum (Gerbert S. 168).

VI (S. 100). Item de cursu diurno vel nocturno qualiter oras canonicas nuntiantur in sancte sedis Romane ecclesie (!) sive in monasteriis constitutis. Imprimis prima... (S. 104). Deus semper in omnibus magnifice laudetur (Gerbert S. 174).

VII (S. 104). ITEM INCIPIT de convivio sive prandio atque coenis monachorum qualiter in monasteria Romane ecclesie constitutis est consuetudo. Quando autem ad prandium... (S. 118) per omnia saecula saeculorum. Amen. Finis. Deo gratias (Gerbert S. 183).

Die Stücke IV, V, VI, VII bilden inhaltlich ein zusammengehörendes Ganzes. IV und V sind durch ungeschickte Abschreiber umgestellt worden. *Ordine quo in priori Capitolare memoravimus* so beruft sich die Instructio (IV) auf das Capitulare (V). Schon in der älteren insularen Vorlage für Cod. 349 scheint die Umstellung vollzogen gewesen zu sein. Der älteste Katalog der *libri scottice scripti* von St. Gallen (gegen 850) weist Stück IV in folgender

<sup>1</sup> Einzeln nicht käuflich. Der ganze Band 80 Lire bei Nardechia in Rom.



Form auf: *Instructio ecclesiastici ordinis in codicillo I*. Für eine mittelbare oder unmittelbare Vorlage in insularer Schrift sprechen ferner Schreibfehler und orthographische Eigentümlichkeiten des Textes im Cod. 349.

Die Stücke sind in einer Minuskel geschrieben, die sich der Carolina nähert und auf die letzten Jahrzehnte von 700 hinweist. Sie gleicht der nach St. Gallen gehörigen Hand des Cod. 44, die zwischen 760 und 781 geschrieben hat. Die Schrift des Sakramentarfragmentes ist älter.

Außer M. Gerbert (in seiner Ausgabe 1777—1779) berührte G. Scherrer (1875) in seinem Katalog die Hs. und beheimatete sie nach Italien. P. Batiffol gab (1893) in seiner *Histoire du Bréviaire Romain* einen neuen Text einzelner Stücke. Als Urheber nannte man den „Anonymus von St. Gallen“, einen „fränkischen Mönch des 8. Jh.“. E. Bishop beurteilte (1918) Gerberts Text, den er interpoliert glaubte, als „particularly interesting“. G. Morin (1911) und vor ihm S. Bäumer (1895) wiesen auf den Wert der Gerbertschen Texte hin. P. C. Silva-Tarouca hat das Glück und das Verdienst, den Urheber und die Bedeutung der St. Galler Texte klarzustellen und eine neue Textfassung der Stücke IV, V, VI, VII und der ff. 159<sup>v</sup>—160<sup>r</sup> des im Cod. Vat. Lat. 574 erhaltenen Ordo, der vom Capitulare und der Instructio abhängt, darzubieten. Die Tragweite der von S. behandelten Fragen verdiente eine Übersetzung oder doch eine breitere Behandlung. Wir müssen uns auf eine knappere Darbietung der Ergebnisse beschränken.

Das Capitulare (V) und die Instructio (IV) erweisen sich als Hauptbestandteile einer für Mönche verfaßten ausführlichen liturgischen Unterweisung. Wie aus dem Epilog (am Schlusse von VII) ersichtlich, schreibt der Verfasser *in terra occidentali et aqilonali* in der deutlich ausgesprochenen Absicht, seine liturgische Unterweisung zu einem Lehrbuch römischer Liturgie, nach dem Muster von S. Peter und der römischen Klöster, zu gestalten. Er selber kennt genau Rom, römische Bräuche und Klöster und namentlich genau die Bibliothek liturgischer Bücher von St. Peter. In dem erwähnten Epilog verteidigt er die von ihm gelehrte römische Liturgie gegen Gegner, die andere gottesdienstliche Gebräuche als von ihren heiligen Glaubensboten überkommenes Erbgut festhalten möchten.

Diese Angaben des anonymen Verfassers haben S. dazu geführt, in ihm den Abt Johannes von St. Martin zu Rom zu erkennen, der nach Bedas eingehendem Bericht (*Historia eccles. gentis Anglorum* IV 18) von Papst Agatho auf Bitten Benedikt Biskops im Jahre 680 nach England geschickt wurde, um zunächst in Benedikts Kloster Wearmouth die römische Liturgie „*sicut ad S. Petrum Romae agebatur*“ zu lehren. Dort hat er eine kurze Zusammenstellung seiner liturgischen Lehren schriftlich hinterlassen. Nach Bedas Bericht war dieselbe zu seiner Zeit in vielen Abschriften verbreitet.

Neben den bereits angedeuteten Aussagen über sich selber und die Gegend, wo er schreibt, neben seiner Kenntnis Roms und römischer Liturgie, spricht für diese Identifizierung nach dem Urteile S.s das Zitieren liturgischer Werke von Äbten römischer Klöster und zwar von Klöstern, die wie Johannes' Kloster St. Martin den liturgischen Gesang in St. Peter zu versehen hatten. Die Gegner, die der Verfasser im Epilog bekämpft, sind nach S.s Ansicht die Verfechter der irischen Liturgie.

S. stützt seine Vermutung durch eine vorsichtige Untersuchung des

Inhaltes der zusammengehörigen vier Traktate und der hs. Verbreitung. Er stellt für die Leseordnung, die einen Hauptbestandteil der *Instructio* (IV) bildet, eine enge Verwandtschaft mit der ursprünglichen Version der Leseordnung von S. Peter fest, die uns in dem vermutlich aus Corbie stammenden Cod. Vat. Pal. 277 (8. Jh. Anf.) erhalten ist. Sie weicht ab von der Ordnung in Cod. 11 von St. Gallen, Stiftsbibliothek; Metz, Stadtbibliothek, Nr. 134; Rom, Vat. Reg. 49, der sich der Hs. von Metz nähert. Diese Abhängigkeit der *Instructio* von der Leseordnung von St. Peter (7. Jh.) spricht zum mindesten nicht gegen die vorgeschlagene Identifizierung des Autors mit dem „Archicantor“ von St. Peter. Nachträglich fand S., wie er mir gütigst mitteilte, die Leseordnung von St. Peter in der gleichen Textgestaltung und in der nämlichen Verbindung mit Innozenz' Dekretale an Decentius von Gubbio wie in St. II des Cod. St. Gall. 349 in dem aus Corbie stammenden Cod. Paris. 3836 (8. Jh. Ausg.). Auch dort *episcopo Capuano* statt *Eugubino*.

Capitulare (V) und *Instructio* (IV) enthalten die liturgischen Vorschriften des ganzen Jahres. Das Capitulare regelt die Zeit vom Advent bis zur Fastenzeit, die *Instructio* die von der Karwoche bis zur Pfingstoktav bzw. bis zum Advent. Diese Anordnung deckt sich genau mit der Beschreibung, die Beda von dem liturgischen Handbuche des Archicantor gibt. Einen Hauptbestandteil des Capitulare bildet die Beschreibung der Papstmesse gelegentlich des Weihnachtsfestes. Sie ist nach dem Urteile S.s älter als alle bisher bekannten, vor allem als die im *Ordo Romanus* I. Von den in diesem ORI erwähnten Würdenträgern des päpstlichen Hofes: *Nomenclator*, *sacellarius*, *vestarius*, *vice-dominus* findet sich keine Spur. Der Kanon wird vom Papste gesungen *de simili voce et melodia* wie die Präfation, die Kommunion wird vom Papste ausgeteilt, *iis qui manus ad eum extendere potuerint*. Von den im *Liber Pontificalis* dem Papste Sergius zugeschriebenen liturgischen Neuerungen ist weder im Capitulare noch in der *Instructio* eine Spur zu finden. Die Tatsache, daß das *Agnus Dei* gesungen wird, genügt allein nicht, um die Entstehung nach Sergius anzusetzen. S. behandelt den Einwand genau und überzeugend.

Nur die St. Galler Hs. 349 hat alle vier Stücke zusammen überliefert, und nur sie hat uns den Text der *Instructio* und der Stücke VI und VII erhalten. Trotzdem muß die hs. Überlieferung des Ganzen eine bedeutende gewesen sein. Die frühesten Spuren einer Benutzung des ganzen Werkes glaubt S. in dem eigenartigen Dokument vom Ende des 7. Jh. zu finden, das zuletzt J. Wickham Legg in den *Miscellanea Ceriani* (S. 151—161) nach der einzigen Hs. London Brit. Mus. Cott. Nero A II veröffentlicht hat. S. bessert den Text, in dem er zwei Teile unterscheidet: den ursprünglichen und eine später angehängte Zugabe. Er läßt den ersten Teil gegen Ende des 7. Jh. oder Anfang des 8. Jh., den zweiten im vollen 8. Jh., beide entweder zu Luxeuil oder in einer Luxeuiler Kolonie: Bobbio oder Corbie, geschrieben sein.

Deutliche Anspielungen, namentlich auf Nr. VI, finden sich in den Kanones der englischen Synode von Cloveshoe vom Jahre 747.

Bedeutende Bruchstücke des Capitulare sind in der sogenannten Kanonesammlung von S. Maur erhalten. In zwei Hss. (Haag, Mus. Meermann-Westreenen Nr. 9 [8./9. Jh.] und Vat. Reg. 1127 [9. Jh., aus Angoulême]) ist ein

bedeutendes Fragment des Capitulare überliefert; in der dritten Hs. dieser Sammlung (Paris lat. 1451, 8./9. Jh.) ist das Stück absichtlich ausgelassen. Capitulare und Instructio lagen dem Verfasser des in Cod. Vat. Pal. 574 (8. Jh. Ausg. aus Lorsch) und in Cod. Gotha, Membr. I Nr. 85 (8. Jh. Ausg. aus Murbach) erhaltenen Ordo vor, dessen Text S. parallel zu dem in Cod. S. Gallen 349 überlieferten bietet.

Am überraschendsten dürfte der Nachweis sein, den S. dafür führt, daß Stück IV (die Instructio) dem Redaktor der ältesten Hs. des Gelasianums, Vat. Reg. 316, und ebenso dem Redaktor des Sakramentars von Gellone (8. Jh. Ausg.), das wahrscheinlich nach Rebaix gehört, vorgelegen hat. Für das Gellonense fußt sein Beweis auf dem Vergleich der Wasserweihe und Tauffeierlichkeiten und der Texte für die Vigil von Epiphanie in beiden Urkunden. Auch der dem Capitulare (V) beigegebene *Ordo scrutinii* hat offensichtlich dem Kompilator des Ordo im Gellonense vorgelegen.

Für das Gelasianum weist S. zunächst auf die durch unüberlegtes Abschreiben für das Sakramentar sinnlos gewordenen Worte der Rubrik im Ordo der Karwoche hin: *Sicut in Sacramentorum continetur*, Worte, die genau so im Capitulare von St. Gallen (Cod. 349), in dem von diesem abhängigen Breviarium (Cod. Vat. Pal. 574 und Cod. Gotha Mbr. I Nr. 85) stehen. S. erhärtet seine Vermutung durch andere Stellenvergleiche desselben Ordo. Das älteste Sakramentar, das wir kennen, rückt somit enger in den Kreis der liturgischen Schriften von Corbie, oder doch nach dem NW Frankreichs in die Verwandtschaft der St. Galler Texte. Zeitlich fällt es damit fast um 100 Jahre später, als die traditionelle Annahme festsetzte: nicht vor die Mitte des 8. Jh. statt 7. Jh. oder Anfang des 8. Jh. Sehr wertvoll sind die Hinweise auf angelsächsische Einflüsse im Cod. Reg. 316. Es lag dem Redaktor eines jener alten Meßbücher vor, die das von Herzfeld hg. angelsächsische Martyrologium erwähnt und die den Kult capuanischer Heiligen nach England getragen haben. Wie? S. weist den Weg: von Monte Cassino bei der Zerstörung des Klosters Ende des 6. Jh. nach Rom und von Rom nach England. Eine Stütze für seine Anschauung, daß das sog. Gelasianum von England nach dem Frankenlande gekommen sei, findet S. u. a. in der Erwähnung des hl. Augustinus und Gregorius, der Apostel Englands, die Kanon 17 der Synode von Cloveshove (747) für die Kirchen und Klöster zu feiern vorgeschrieben hatte, im Kanon der Messe, Namen, die auch im Poenitentiale Egberts sich wiederfinden.

Notieren wir zum Schlusse noch die für die Schriftgeschichte interessante kleine Untersuchung S.s. (S. 175—177) über Cod. Vat. Pal. 277, den Traubenplenkens (1910) unter die „Dokumente stadtrömischer Schreibkunst“ rechnete, der von S. als in die erste Hälfte des 8. Jh. und nach Corbie gehörig nahegelegt wird. Ebenso neun Abbildungen: eine aus Cod. St. Gallen 349, f. 116; zwei aus Cod. Vat. Pal. 277, ff. 62<sup>v</sup> und 92<sup>v</sup>; drei aus Cod. Vat. Pal. 574, ff. 15, 141, 152<sup>v</sup>; zwei aus Cod. Vat. Reg. 316, ff. 132 und 173; und eine aus Cod. 9 des Meermann-Westreenenschen Museums im Haag mit der ältesten und vielleicht einzigen Darstellung der keltischen Tonsur. Selten ist auf so wenigen Seiten eine so ertragreiche und für die Liturgiegeschichte so bedeutungsvolle Untersuchung dargeboten worden. Die beste Ehrung für den Fürsten der christlichen Archäologen.

K. Mohlberg O. S. B. (Maria Laach).



**Neue Beiträge zur Geschichte der Palmweihepräfation.** Der Zufall führt mir eine Präfation zu, die im bislang zusammengetragenen Vergleichsmaterial zur Palmweihepräfation nicht enthalten ist. Es ist das „*Vere dignum*“ »*In natale sanctorum*« des Missale Francorum<sup>1</sup>. Hier der Wortlaut:

U. D. Confitebuntur<sup>2</sup> tibi, Domine, omnia opera tua, et Sancti tui benedicant te: quoniam gloria uirtutis eorum tu es, quibus uirtutem in confessione pugnantibus, et gloriam in passione uincens contulisti. Qui summum illum Unigeniti tui nomine coram regibus et potestatibus uocelibera protestante, pretiosum tibi sanguinem gloriosa morte fuderunt. Clementiam tuam suppliciter obsecrantes, ut cum exultatione Sanctis in caelestis regni cubilibus gaudia nostra subjungas: et quos uirtutis imitatione non possumus sequi, de uitae ueneratione conjungamur affectu. Per quem.

Mit dieser Präfation stehen wir zum wenigsten auf fränkischem Boden<sup>3</sup>.

Die folgende Beobachtung führt uns mitten in die gallikanische Liturgie hinein.

Soviel ich sehe, hat man bei der Frage nach der Herkunft unserer römischen Palmweihepräfation bisher den Schluß *Cui assistunt* etc. unberücksichtigt gelassen<sup>4</sup>. Da aber der Präfationsschluß deutlicher den Stempel seiner Herkunft zu tragen pflegt als die wanderfreudigen Präfationen selbst, so daß eine reinliche Scheidung zwischen römischen und außerrömischen Präfationsschlüssen nicht schwer ist, ist ein Fremdling, besonders auf der viel starrerem römischen Seite, leicht zu erkennen. Einen solchen haben wir in unserem *Cui assistunt*. Denn mit *Cui, cui angeli, cui merito, cui cum patre* u. dgl. beginnende Schlüsse finden sich nirgends auf römischem Liturgiegebiet, dagegen zahlreich auf gallikanischem.

Einen so anhebenden Schluß notiert das ambrosianische Sakramentar von Bergamo in der zweiten Jungfrauenpräfation<sup>5</sup>. Diese Präfation ist mir bislang in keinem römischen Sakramentar begegnet. Mir scheint der Schluß mit einigen anderen ambrosianischen ein gallikanisches Element darzustellen. (Wie immer man sonst über das Verhältnis Mailands zu Rom und Gallien urteilen mag.) Nach einer Notiz Cagins<sup>6</sup> könnte auch das Sakramentar von Gellone »pour ne parler que d'un exemplaire gélasien des plus notoires« einen *cui* (oder *unde*?) *merito*-Schluß enthalten.

Ist dem so, so ist das leicht als gallikanisches Erbe zu erklären, zumal das Sakramentar von Gellone und vielleicht auch die übrigen Sakramentare, von denen Cagin spricht, auf westfränkischem Boden entstanden.

Nur in außerrömischen Liturgiekreisen finden sich vollends Formen, deren Schlüsse, unserem *Cui assistunt* entsprechend, das Stehen der Engel vor Christus in ausdrücklichen Worten betonen:

<sup>1</sup> Ausgabe Tommasi (Vezzosi) VI 361. — Eine irische Parallele wird Alban Dold O. S. B. demnächst veröffentlichen.

<sup>2</sup> Mabillon liest nach Tommasi: *Confiteantur*.

<sup>3</sup> Dom Leclercq, Artikel »*Gallicane* (Liturgie)« im *Dictionnaire d'Archéol. chrét. et de Lit.* entscheidet sich mit anderen für Poitiers als Heimat des Missale Francorum.

<sup>4</sup> Die Einleitung *Vere dignum* eqs. ist zu farblos, um auf ein bestimmtes Liturgiegebiet hinzudeuten. — Eine Zusammenstellung von Präfationsschlüssen bietet P. Cagin O. S. B., *Te Deum ou Illatio?* im *Scriptorium Solesmense* 1, 1 (1906) 441—482.

<sup>5</sup> Ausgabe von Cagin im *Auctarium Solesmense* I, 1 n. 1224.

<sup>6</sup> *Te Deum ou Illatio?* 56.

Missale Gothicum<sup>7</sup>

Ante cuius sacratissimam sedem stant  
angeli eqs (Iac. et Ioh.)

Per Christum Dominum nostrum.

Ante cuius

(missa ieiunii)

Ante c.

(cena domini)

Missale Bobbiense<sup>8</sup>

Ante cuius sacratissimam sedem stant  
angeli ad (Iac. et Ioh.)

Missale Gallicanum Vetus<sup>9</sup>

Ante cuius conspectum adstant an-  
geli eqs (Symboli traditio)

Der zweite und dritte Schluß des Gothicum ist wohl wie der erste zu lesen als *ante cuius sacratissimam*, nicht etwa nach den in Note 9 bezeichneten Schlüssen des Gallicanum Vetus, Mozarabicum und der Monemesse als *ante conspectum*, weil das Gothicum selbst dafür keinen Anhalt bietet. Der Schluß von Bobbio ist derselbe wie der im Gothicum, ja die Contestatio selbst ein Stück der längeren Immolatio des Gothicum. Diese aber ist die zweite der von Odo Casel<sup>10</sup> zum Vergleich herangezogenen Prä-  
fationen.

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich:

1. Die Schlüsse: *ante cuius sacratissimam sedem stant*, *ante cuius conspectum adstant*, *cui assistunt* gehören in eine Linie;

2. sie sind gallikanisch;

3. die Palmpräfatation wird dem Gothicum erneut nähergerückt;

4. darf man wohl sagen, daß die Umbildung der ursprünglichen Märtyrerpräfatation, die ich mit Odo Casel annehme, zu der Form, wie sie uns im heutigen Missale Romanum entgegentritt, auf gallikanischem Boden erfolgt sein muß, so daß uns unsere heutige Palmweihepräfatation als fertiges Ganzes aus der gallikanischen Kirche überkommen wäre. Anders scheint mir die Übernahme des gallikanischen Schlusses kaum erklärlich.

Zur vollen Würdigung des Schlusses unserer Palmweihepräfatation bedarf es jedoch noch einigen Zusehens. Der zweite Teil: (*angeli et archangeli throni et dominationes*) *cumque omni militia caelestis exercitus hymnum gloriae tuae concinunt sine fine dicentes* ist fast wörtlich der römische *Et ideo*-Schluß: (*cum angelis et archangelis cum thronis et dominationibus*) *cumque omni militia caelestis exercitus hymnum gloriae tuae canimus sine fine dicentes*. Die einzelnen Bestandteile des Schlusses finden sich freilich sämtlich auch in gallikanischen Schlüssen. Trotzdem bin ich geneigt, hier ein römisches Element zu sehen, weil der ganze Schluß sich nicht flüssig liest, sondern den Eindruck

<sup>7</sup> Ausgabe von Bannister für die Henry Bradshaw Society vol. I nn. 41, 179 und 209.

<sup>8</sup> Ausgabe von Lowe für die gleiche Gesellschaft n. 100.

<sup>9</sup> Ausgabe von Tommasi (Vezzosi) VI 385. — *Ante cuius conspectum* ohne *adstant* findet sich z. B. in PL 85, 724 und 778, bei Mone, *Lateinische und griechische Messen* usw. (1850) 23 und Lowe a. a. O. nn. 488 f.

<sup>10</sup> Jb. 2 (1922) 107—110.

eines Schnittes zwischen *dominationes* und *cumque* hervorruft. Das bisherige Ergebnis würde dann, wie folgt, erweitert:

5. Die Umbildung unserer Präfation zu ihrer heutigen Gestalt ist in einer Zeit römischen Einflusses erfolgt.

Zur Heimat des Sakramentars Vat. lat. 3806. Die folgende Skizze möchte einiges beitragen zur Lösung der Heimatfrage des Sakramentarkodex Vat. lat. 3806. Noch Ebner<sup>1</sup> und Ehrensberger<sup>2</sup> halten das Ms. für fuldisch. Zimmermann teilt es wegen Illumination und Schrift Regensburg<sup>3</sup> zu. Ich möchte nur hinweisen auf textliche Beziehungen unserer Hs. zum Cod. LXXXVII der Kapitelsbibliothek zu Verona, der sicher regensburgisches Gut ist<sup>4</sup>. Der Vergleich wurde an Hand der Präfationen durchgeführt<sup>5</sup>. Hier die ersten derselben, die schon eine genügende Orientierung gewähren.

Es handelt sich um die Mss. theol. 231 der göttingischen Universitätsbibliothek<sup>6</sup>, Vat. lat. 3548 der Bibliotheca Vaticana<sup>7</sup>, LXXXVII des Kapitels zu Verona<sup>8</sup> und unseren Cod. Vat. lat. 3806<sup>9</sup> der Vaticana<sup>10</sup>.

Formular (Reihenfolge und Initien des 231)	231	3548	3806 . LXXXVII	Es lesen		
				wie 231	wie 3806	eigen
in uigilia nat. dñi. Primo galli cantu V. D. Culus diuinae natu- tatis Sci Stephani V. D. Beati Stephani leui- tae simul		unam	unecam		MA Be Bi G M	
	mirabilisque (sc. constantiae) reliquit		mirabilis mira- bilisque proposult	L M 348 494	L M 348 494	

<sup>1</sup> *Quellen und Forschungen* (1896) 212.

<sup>2</sup> *Libri liturgici Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* (1897) 404.

<sup>3</sup> So Richter, *Sacramentarium Fuldense* (Quellen und Abhandl. zur Gesch. der Abtei und der Diözese Fulda, Heft IX, 1912) S. X und XIV.

<sup>4</sup> Ebner a. a. O. 288; ders., *Das Sakramentar des hl. Wolfgang in Verona* in: Mehler, *Der hl. Wolfgang* (1894) 163 ff.; Delisle, *Mémoires sur d'anciens sacramentaires* (1886) 194.

<sup>5</sup> Die Präfationen scheinen mir im allgemeinen für die vergleichende Sakramentarforschung deshalb wertvoller zu sein als die Orationen, weil sie mehr als diese über die verschiedensten Liturgiegruppen verbreitet sein, und dann auch als der freiere, elastischere Teil eher und feiner eine lokale Färbung verraten dürften.

<sup>6</sup> Hg. von Richter (s. Anm. 3).

<sup>7</sup> Beschrieben bei Ebner a. a. O. 208 und Ehrensberger a. a. O. 402.

<sup>8</sup> Beschrieben bei Ebner und Delisle (s. Anm. 4).

<sup>9</sup> Beschrieben bei Ebner und Ehrensberger (s. Anm. 1 und 2).

<sup>10</sup> Siglen der Tabelle:

MA = Missale Ambrosianum 1902,

1751 = „ „ 1751,

Be = Sakramentar von Bergamo, Bi von Biasca,

L = Leonianum, G = Gelasianum, Gr = Gregorianum,

M = Sakramentar des Menard, 348 = Cod. 348 zu St. Gallen.

348 C dessen spätere Korrektion,

494 = Pal. lat. 494 der Vaticana.



Formular (Reihenfolge und Initien des 231)	231 . 3548	3806 . LXXXVII	Es lesen		
			wie 231	wie 3806	eigen
Sci Iohannis Euange- listae	retia . retia car- nalis (sc. genitoris)	retia carnalia		Gr M <sup>11</sup> 348 494	
V. D. Beati apostoli tui et euangelistae					
Scorum Innocentium					
V. D. Et in pretiosis mor- tibus	saluatoris	redemp- . salua- toris toris	MA Gr 348 494	M	
Octab. dñi					
V. D. Cuius hodie circum- cisionis diem	schließt mit: coronati	schließt schon mit: dñs est	Gr 348C 494	M	G 348
Sci Marcelli					
V. D. Qui glorificaris in tuorum confessione sanctorum	sacro ministerio	sacra mysteria	Gr 348	M	MA 348 C
Sci Sebastiani					
V. D. Quoniam martyr is beati Sebastiani	mirabilia tua	tua mirabilia		MA Be Bi Gr M 348	494
Sci Uincentii	trium- . trium- phandis phandi	triumphandis suis sequenda exempla		Gr M	
V. D. Pro cuius nomine gloriosus	phandis phandi suis fidelibus ex- empla sequenda				
Sci Prefecti					
V. D. Et tuam misericor- diam deprecari ut mentibus	praesenti (sc. sollemnitate)	repetita		Gr M 348	
Sci Gregorii	Qui sic	Quia sic	L	Be Bi M 348	
V. D. Qui sic tribuis aec- clesiam	eam et . eam illius illius et	eam . eam sem- illius per illius et et		M	Be Bi L Gr 348 wie LXXXVII
Dominica I post Theophaniam					
V. D. Quia cum unigenitus	in noua luce	in nouam lucem	348	G M	
Dominica III post Theophaniam					
V. D. Et te in omni tem- pore collaudare et benedicere quia in te	uacui	uacuum		MA Gr M 348	
Dominica IV post Theophaniam					
V. D. Qui genus humanum praeuocatione sua	unigenitum <sup>12</sup> { ut hominem et diabolus	per unigenitum et hominem ut diabolus	Gr M	MA M Be 348	MA Gr
Dominica V post Theophaniam					
V. D. Et tibi hanc hostiam offerre	quae salutifero et ineffabili di- uinae gratiae sa- cramento offertur	quae est saluti- fera et ineffabile diuinae gratiae sacramentum quae offertur	1751	Gr M	MA 348

<sup>11</sup> Note 124 Menards: leg. *carnalis*, ut referatur ad *ro genitoris*.<sup>12</sup> Richter a. a. O. 38 ergänzt [per].

Diese wenigen Belege mit ihrem fast konstanten Gegensatz zwischen 231—3548 einerseits und 3806—LXXXVII andererseits lassen schon diese beiden Seiten als verschiedenen Gruppen angehörig erkennen.

Die Folgerung wäre zunächst die, daß man auf Grund des Textes Vat. lat. 3806 schwerlich Fulda zusprechen kann. Freilich ist es nicht angängig, diese Hs. allein wegen gemeinsamer Textfassung mit LXXXVII Regensburg zuzuschreiben; weil diese Fassung nicht Eigentum beider ist (s. die vergleichende Randtabelle), wenn man nicht der Lesung (*praedicationis mirabilis mirabilisque constantiae*) in der Stephanspräfatation, die mir bislang nicht begegnet ist, einen Akzent geben wollte. Immerhin scheint mir die paläographisch engste Verwandtschaft der beiden Hss. in Verbindung mit solchen inneren Gründen, wie sie eben angedeutet, zu gestatten, Vat. lat. 3806 Regensburg zuzusprechen. wohl nicht als für, aber doch in Regensburg geschrieben.

Das bei Ebner<sup>13</sup> in Auszug wiedergegebene Kalendar des Cod. Vat. lat. 3806<sup>14</sup> würde freilich stark für Fulda sprechen. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß für eine Festlegung des Abfassungsortes zunächst das Sakramentar selbst nach Schrift und Malerei, Textfassung und Inhalt zu berücksichtigen ist, dann erst ein vor dem eigentlichen Sakramentar stehendes Kalendar; beider Versöhnung liegt außerhalb der Absicht dieser Skizze. In der Tat scheint eine Vergleichung der beiderseits vorhandenen Formulare, mit anderen Worten des Kalenders, das sich aus dem Sakramentar selbst herleiten läßt, für die mir aber leider das Material nicht vollständig zur Hand ist, zur nämlichen Gruppierung 231—3548 und 3806—LXXXVII zu führen. Für den oben bei der Textvergleichen genommenen Abschnitt des Kirchenjahres ergäbe sich etwa dieses: 231 und 3548 verzeichnen über die beiden anderen hinaus Genouefa, einen zweiten Sonntag nach Weihnachten, Cuthbert, Benedikt und einige andere, während Matthias nur in der anderen Gruppe ein vollständig ausgebautes Formular gefunden hat.

Odilo Heiming O. S. B. (Maria Laach).

**Das neue syrische Missale.** Während die syrischen Jakobiten sich bis heute noch geschriebener Meßbücher bedienen müssen, hat bereits im J. 1843 der Patriarch Michael Petrus VII. Dscharweh für die unierten Syrer durch die Propaganda in Rom ein Missale drucken lassen, dessen lateinischer Titel lautet: *Missale syriacum iuxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum*. Diese erste Ausgabe enthält: 1. Vorschriften für die Zelebration und Vorbereitungsgebete; 2. den Text des (unveränderlichen) voranaphorischen Meßsteiles; 3. die Anaphora des Papstes Xystus mit dem *Ordinarium Missae*, d. h. dem stets gleichbleibenden Rahmenwerk der einzelnen Anaphoren; daran anschließend die *Benedictio panis*; 4. Rubriken und Lesungen für die drei letzten Tage der Karwoche, insbesondere für den Karfreitag die Präskantifikatenmesse, „Bezeichnung des Kelches“, *ܡܕܝܢܬܐ* genannt; 5. *Lectiones communes* für die einzelnen Wochentage; 6. die (größere) Anaphora des Herrenbruders Jakobos; 7. die (kleinere) Petrus-A.; 8. die (kleinere) A. des hl. Johannes Chrysostomos; 9. die A. des Papstes Xystus (also zum zweiten Male!); 10. die A. Matthaeus des Hirten; 11. die A. des hl. Basileios von Kaisareia; 12. die A. des Evangelisten Johannes; 13. Evangelien für Sonn- und Feiertage; 14. Ritus der Weihe des

<sup>13</sup> A. a. O. 342.

<sup>14</sup> Dort fol. 3—8

Wassers, der liturgischen Geräte und Gewänder; 15. Angaben über die an einzelnen Tagen zu treffende Auswahl aus den genannten Anaphoren<sup>1</sup>.

Diese Erstausgabe ist nun durch eine neue ersetzt worden, die als Werk des um Geschichte, Literatur und Liturgie seiner Kirche hochverdienten Patriarchen Ignatius Ephrem II. Rahmani mit gespannter Erwartung auch von der Liturgieforschung des Westens begrüßt wird. Der lateinische Titel lautet: *Missale iuxta ritum ecclesiae apostolicae Antiochenae Syrorum auctoritate recognitum. Typis patriarchalibus in Seminario Sciarfensi de Monte Libano* (1922). 15 (lat.) und 282 (syrr.) SS. 2. Im Format viel handlicher (Quart) als die erste (Folio-)Ausgabe, in der Druckausstattung eine sehr aner kennenswerte Leistung einer Klosterdruckerei, unterscheidet sich das Missale von allen bisherigen Ausgaben liturgischer Bücher durch ein lateinisch geschriebenes Vorwort, in dem sich der Herausgeber über die Hss. und die Grundsätze seiner Edition wie auch über liturgische Fragen überhaupt äußert. An syrischen Texten wird geboten: 1. ein Hirtenschreiben an den syrischen Klerus, in dem die ausschließliche Benutzung dieses neuen Meßbuches vorgeschrieben wird; 2. ein Vorwort mit wesentlich gleichem Inhalt wie das lateinische; 3. Text des voranaphorischen Meßteiles mit umfangreichen Rubriken; 4. eine Zusammenstellung von *Eloodos*-Gebeten für die verschiedenen Tage des Kirchenjahres; 5. die Anaphora des Herrenbruders Jakobos mit dem *Ordinarium Missae*; angefügt ist der Ritus der Brotweihe; 6. die A. des Evangelisten Johannes; 7. die A. der zwölf Apostel (oder des Evangelisten Lukas); 8. die A. des Evangelisten Markus; 9. die A. des Patriarchen Eustathios von Antiocheia; 10. die A. des hl. Basileios von Kaisareia; 11. die A. des hl. Kyrillos von Jerusalem; 12. Hättāmē (Schlußstrophen); 13. der Ritus der Präsanctifikationsmesse („Bezeichnung des Kelches“) für die Tage der vierzigtägigen Fastenzeit außer Samstag und Sonntag; 14. Rubriken für die Messe der Karwoche, besonders für Gründonnerstag und Karsamstag; 15. Rubriken für Hochamt und Pontifikalamt und Pontifikalassistentz; 16. Anweisungen für den Priester (= *de praeparatione sacerdotis celebraturi* und *de defectibus in celebratione missae*); 17. Gebete vor und nach der Messe; 18. Gebete für die Weihe des Altars und der Meßgeräte. Im Vergleich zur ersten Ausgabe bedeutet diese Arbeit des Patriarchen Rahmani einen gewaltigen Fortschritt; die Anordnung der einzelnen Texte ist übersichtlicher geworden; die Rubriken und Erläuterungen sind syrisch gegeben, nicht mehr in Karšuni (arabisch mit syrischen Buchstaben), das nur noch als Übersetzung neben manchen syrischen Gebeten auftritt; aber nicht nur sprachlich haben die Rubriken gewonnen, sie sind auch inhaltlich fast durchweg neu gefaßt und klarer geworden.

Im einzelnen ist zu bemerken, daß die Texte der Vormesse keine erwähnenswerten Änderungen gegenüber der Ausgabe von 1843 aufweisen, abgesehen von der Hinzufügung einzelner, zur Wahl gestellter Gebete und der ausdrücklichen Anführung der syrischen Übersetzung des Hymnus *Ὁ μονογενής*; für das Hochamt (= *missa sollemnis* unter Assistenz von Diakon usw.; nach lateinischem Vorbilde ist nämlich auch die dem Orient sonst fremde Stillmesse

<sup>1</sup> Die wichtigsten Unterschiede zwischen dem jakobitischen Meßtext und dem der Unierten hat Dom J. Puyade O. S. B. in einem Artikel der *Revue de l'Orient chrétien* 17 (1912) 258—67 gut hervorgehoben.

<sup>2</sup> Ein Diakonale hat Rahmani bereits 1905 ebenda herausgegeben.



üblich geworden) ist vor den Lektionen der „kleine Einzug“ wieder vorgeschrieben, den die westsyrische Liturgie allmählich verloren hatte. Hinter dem voranaphorischen Teil hat die neue Ausgabe eine Anzahl von Gebeten (Sedrē = Gebetsreihen) während des „großen Einzugs“ für einzelne Tage und Feste eingesetzt, die in der älteren fehlen oder unvollständig sind; sie entsprechen der *Εὐχή της προσκομιδῆς* des byzantinischen Ritus, und die ersten beiden sind tatsächlich Übersetzungen aus der Chrysostomos- bzw. Basileiosliturgie.

Es folgt nun das eigentliche Corpus der Anaphoren, an deren Spitze mit Recht hier die *Jakobosanaphora* gestellt ist, die ja das Modell für alle anderen gewesen ist. In diese ist auch das *Ordinarium missae* (d. h. die unverändert bleibenden Teile der Gläubigenmesse) hineingearbeitet. Der Text ist, wie in der Einleitung gesagt wird, auf Grund der Hss. des Britischen Museums und solcher der Patriarchatsbibliothek hergestellt und bietet im ganzen die Rezension des Ja'qōb(h) von Edessa, weshalb dieser Text und der meiner Ausgabe<sup>3</sup> fast völlig übereinstimmen. Rahmani hat aber eine Anzahl von Lesarten des von mir mit N bezeichneten alten Textes aufgenommen sowie einige Eigentümlichkeiten des Textus receptus beibehalten. Man könnte daher wohl auch von einer neuen, auf der Grundlage des Textes des Ja'qōb(h) von Edessa geschaffenen Rezension sprechen. Von den textlichen Eigentümlichkeiten dieser neuen Ausgabe der Jakobosanaphora möchte ich einige nennen, die auch sachliches Interesse haben. Gleich am Anfang des Gebetes vor dem Friedenskuß hat der griechische (georgische und lateinische) Text *ἀξιους ἡμᾶς ἀπεργασαί της ὁρας ταύτης*; die syrische Übersetzung setzt mit ܐܡܝܢ in allen mir bekannten Hss. und Drucken ein griechisches *της σωτηρίας ταύτης* voraus, ebenso auch die koptische Basileiosliturgie, in der diese Gebet Aufnahme fand. Rahmani hat dafür ein dem Zusammenhang besser entsprechendes ܐܡܝܢ eingesetzt, das etwa ein griechisches *leitourgias* voraussetzen würde. — Im Stillgebet nach dem Sanctus hat der alte N-Text und die Rezension des Ja'qōb(h) von Edessa das *ὁ συμπαθῆς* (von Gott Vater ausgesagt) des griechischen Textes wörtlich mit ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ übersetzt, das auch als „der teil hatte am Leiden“ aufgefaßt werden konnte und darum schon bei Dionysios bar Šalib(h) (im 12. Jh.) Anlaß zu einer Emendation gegeben hatte, weil sonst „ein schlimmerer Irrtum als der der Theopaschiten“ darin ausgedrückt wäre. Rahmani ändert es sinngemäß in ein ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ „barmherzig, mitleidig“ um. — Eine kleine Umstellung ist (gegenüber dem hs. Befund) in den Konsekrationsworten vorgenommen worden; sie lauten bei Rahmani ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ und ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ und so auch in allen anderen Anaphoren, selbst wenn die Hss. anders haben. Mit Recht sind ferner ܡܠܟܐ und ܡܠܟܐ getilgt worden, die noch in der früheren Ausgabe nach dem Vorgange der maronitischen Missale-drucke hier eingefügt waren. Die eben wiedergegebenen zwei Sätze sind also

<sup>3</sup> Liturgiegesch. Quellen Heft 4 (1923). — Ich bemerke zu S. XIX meiner Einleitung, daß trotz gegenteiliger Versicherung des Maroniten Dib doch noch eine 3. römische Ausgabe des maronitischen Missale vom Jahre 1762 existiert, wie mir Prof. Euringer freundlichst mitteilte.

in allen Anaphoren gleich und auch im Druck als die eigentlichen Konsekrationsworte hervorgehoben. Dagegen ist der diese Worte umgebende Text des Einsetzungsberichtes mit den in den Hss. der einzelnen Anaphoren sich vorfindenden Verschiedenheiten in die neue Ausgabe aufgenommen worden, während man 1843 überall den Wortlaut der Jakobosanaphora eingesetzt hatte. — In analoger Art sind die Texte der Epiklese behandelt, indem Rahmani sie mit den Abweichungen, die nach Ausweis der Hss. den einzelnen Anaphoren eigentümlich sind, abdruckte, gleichfalls im Gegensatz zu der früheren Edition, wo (außer in der Jakobosanaphora) die Epikleseformel der gedruckten maronitischen Missalien, gegen die bereits Assemani<sup>4</sup> und Renaudot<sup>5</sup> protestiert hatten, eingesetzt war, da man damals die ursprüngliche Form in übergroßer Ängstlichkeit als heterodox ansah. — In verständiger Hochschätzung altehrwürdiger Formeln hat Rahmani das alte Einleitungsgebet zur *Fractio panis*: *Panem coelestem frangimus* wieder eingeführt, das im 8. Jh. einen tiefgehenden Streit unter den jakobitischen Theologen veranlaßte und seitdem fast völlig aus den Hss. verschwunden war. Dafür ist das dem Monophysiten Dionysios bar ṣalib(h)ī beigelegte Gebet ܡܠܟܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ getilgt worden. — Die Laienkommunion, die in der früheren Ausgabe ganz an den Schluß der Messe gesetzt war, ist, wie es bereits die Synode von Scharfeh 1888, Cap. V, Art. 5, § 6 vorschreibt, näher an die Kommunion des Priesters und des assistierenden Klerus gerückt.

Bei der Auswahl der übrigen Anaphoren ließ sich der Herausgeber von dem Grundsatz leiten, alle jene auszuschneiden, die nach seiner Ansicht monophysitischer Herkunft sind; so fielen aus der ersten Ausgabe fort: die Anaphoren 1. des hl. Petrus, 2. des Papstes Xystus, 3. Matthäus des Hirten, 4. des hl. Basileios (in Wirklichkeit auf Lazarus bar Sabta zurückgehend), 5. der hl. Johannes Chrysostomos (= Joh. Bisch. von Habura, Harran und Mardin), 6. die erst aus Stücken hauptsächlich der Jakobos-Anaphora zusammengeflückte Präsanctifikatenmesse; beibehalten ist also außer der an die ihr gebührende Stelle gerückte Jakobos-Anaphora nur die nach dem Evangelisten Johannes benannte. Die neu hinzugekommenen sind nur zum Teil bisher in Drucken zugänglich gewesen; so die der zwölf Apostel (auch dem hl. Lukas zugeschrieben), die in einer allerdings abweichenden Rezension in den maronitischen Missalien steht und in einer dritten Form der Übersetzung von Renaudot (II 170—175) zugrunde liegt. Auf gewisse Ähnlichkeiten dieses Formulars mit der byzantinischen Chrysostomosliturgie hatte Rahmani bereits in seiner Schrift *I fasti della chiesa patriarcale Antiochena* (Rom 1920) S. XXVI hingewiesen. — Die Anaphora des Evangelisten Markus steht ebenfalls in allen maronitischen Meßbuchausgaben; zu beachten ist allerdings, daß in der Edition von 1594 sowie in der Übersetzung bei Renaudot II 176—184 das erste und dritte Gebet ihre Plätze getauscht haben. — Dem Patriarchen Eustathios von Antiocheia werden in den Hss. drei Liturgieformulare beigelegt; das hier abgedruckte (= Renaudot II 234—239), bemerkenswert wegen des stark verkürzten Einsetzungsberichtes, hatte bereits in den zwei ältesten Ausgaben des maronitischen Missale Aufnahme gefunden, ist aber in den späteren wieder beseitigt worden. — Die nun

<sup>4</sup> *Bibliotheca orientalis* II 201.

<sup>5</sup> *Liturgiarum orientalium collectio* (Neudruck Frankfurt 1847) II pag. VIII.

folgende Basileios-Anaphora ist schon seit 1569 in der lateinischen Übersetzung des Andreas Masius<sup>6</sup> (von Renaudot II 543—546 übernommen) bekannt; aber der syrische Text wird hier zum erstenmal veröffentlicht, da das in der Ausgabe von 1843 unter diesem Namen gebotene Formular nur das erste Gebet (in Karšuni) mit der wirklichen Basileios-Anaphora gemeinsam hat, im übrigen von den Hss. teils dem Philoxenos, teils Lazarus bar Sabta, teils Proklos, dem „Schüler des hl. Johannes Chrysostomos“, beigelegt wird. Eine Basileios-Liturgie besitzt nicht nur die westsyrische und byzantinische Kirche; auch die ägyptische hat eine solche in griechischer<sup>7</sup> und koptischer<sup>8</sup> Rezension, ebenso die armenische<sup>9</sup>. Nachdem nun endlich auch die syrische zugänglich geworden ist, wäre eine eingehende Untersuchung über das Verhältnis dieser Texte dringend wünschenswert. — Die Kyrill-Anaphora begegnet uns im Druck schon in den ersten beiden Ausgaben des maronitischen Missale und wurde von J. A. Assemani noch einmal im *Codex liturgicus* V, 155—179 aufgenommen; in den Hss. wird allerdings bald der Alexandriner, bald der Jerusalemer Kyrillos als (angeblicher) Verfasser genannt; Baumstark ist eher geneigt, sie letzterem zuzuschreiben<sup>10</sup>, und ebenso verfährt auch Rahmani. — Besonderes Interesse beansprucht die Präsanctifikatenmesse („Ritus der Kelchbezeichnung“) des neuen Missales; in dem früheren war sie nach lateinischem Vorbild und dem Beispiel des maronitischen Ritus auf den Karfreitag beschränkt, nunmehr ist sie, mehr dem Geiste des Orients und dem byzantinischen Brauche folgend, für die Tage der vierzigstägigen Fasten (ausgenommen Samstag und Sonntag) vorgeschrieben. In der Ausgabe von 1843 war dafür ein Text künstlich aus der Jakobos-Anaphora zusammengestellt, ohne ältere hs. Grundlage. In der maronitischen Kirche hat man das bodenständige Formular der alten Petrus-Liturgie zu diesem Zwecke umgestaltet. Nach Ausweis der Hss. besitzt die westsyrische Kirche drei Texte für die Präsanctifikatenmesse, die übrigens auch bei den Jakobiten längst außer Gebrauch gekommen ist: eine des Severus von Antiocheia, am häufigsten in den Hss., besonders des 10.—11. Jh. vorkommend, von H. W. Codrington<sup>11</sup> auf Grund einer Hs. Rahmanis und von Br. M. Add. 14 498 und nach der Hs. Paris, Bibl. nat. Nr. 70 von M. Rajji<sup>12</sup> publiziert; eine zweite, des Johannes Chrysostomos, ebenfalls von H. W. Codrington<sup>13</sup> herausgegeben, eine dritte, des hl. Basileios von Kaisareia, noch nicht ediert. Im Vorwort der neuen Ausgabe sagt Rahmani allerdings: „ad sic dictam missam praesanctificationum... propriam praefato ritui ex codicibus

<sup>6</sup> *De Paradiso Commentarius* (des Moses bar Kepha) (Antwerpen) 235—254.

<sup>7</sup> Renaudot I, 57—85; J. A. Assemani, *Codex liturgicus* VII, 1 (Rom 1754; Neudruck Paris-Leipzig 1902) 45—86.

<sup>8</sup> R. Tuki, *Missale coptice et arabice* (Rom 1736); J. A. Assemani, *Codex liturgicus* VII, 2, 47—90; Bute, *The Coptic morning service* (London 1882); ferner in den modernen koptischen Missaleausgaben.

<sup>9</sup> Caterdschian-Dashian, *Die Liturgien bei den Armeniern* (Wien 1897) 117—162.

<sup>10</sup> *Geschichte der syrischen Literatur* (1922) 266.

<sup>11</sup> *Journal of Theological Studies* 4 (1903) 72—81, mit englischer Übersetzung.

<sup>12</sup> *Revue de l'Orient chrétien* 21 (1918/19) 25—39, mit französischer Übersetzung; R. hat die vorhergehende Ausgabe nicht gekannt.

<sup>13</sup> *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ, Studi e Ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo* (Rom 1908) 719—729, mit lateinischer Übersetzung.



exscriptissimus inseruimusque liturgiam s. Basilii nomine insignitam“, aber es ist leider die bereits zweimal herausgegebene Severus-Liturgie. Bei einem Vergleich ergibt sich jedoch, daß der Veranstalter der neuen Ausgabe eine etwas abweichende Rezension vor sich hatte. — Auf die übrigen dem Missale beigegebenen Texte, Rubriken und Vorschriften soll hier nicht näher eingegangen werden.

Es ist selbstverständlich, daß der primäre Zweck einer solchen Ausgabe ein praktischer ist, dem sich wissenschaftliche Erwägungen manchmal unterordnen müssen. Daß aber auch die Liturgiewissenschaft reichen Nutzen schöpfen kann, möchte ich durch meine kurzen Ausführungen angedeutet haben; durch eine Anzahl früherer Arbeiten hat der hohe Herausgeber schon gezeigt, wie sehr ihm dieses Gebiet am Herzen liegt und daß er wie kein anderer geeignet ist, seiner Kirche ein Meßbuch zu schenken, das das reiche Gut aus einer großen Vergangenheit in feinsinniger Weise der Gegenwart nutzbar machen kann<sup>14</sup>. Darum hat, allerdings unter Berücksichtigung seines Hauptzweckes, auch für das Studium der westsyrischen Liturgien das neue Missale einen Wert, wie keine frühere Ausgabe irgendeines Meßbuches für den christlichen Osten; das Verdikt, das einst Duchesne über die liturgischen Bücher der Unierten fällte<sup>15</sup>: („Les textes,) qui servent aux communautés catholiques ont subi de nombreuses retouches inspirées par un zèle qui n'a pas toujours été selon la science“, trifft hier nicht zu.

A. R ü c k e r (Münster i. W.).

---

<sup>14</sup> Um auch Abendländern zu ermöglichen, den Verlauf der syrischen Messe mit Verständnis zu verfolgen, ist im Auftrage des Patriarchen ein kleines Heftchen erschienen, das zwar typographisch keine Glanzleistung ist, aber eine recht gute Erläuterung der Liturgie enthält; der Titel lautet: *Petit Manuel de la Messe syrienne*. Imprimerie patriarcale du Séminaire syrien de Charfé 1923. 120. 88 Seiten.

<sup>15</sup> *Origines du culte chrétien* (5 1920) 70 Anm. 5.

# Literaturbericht

unter regelmäßiger Mitwirkung von Ant. Baumstark (Bonn), Louis Gougaud O. S. B. (Farnborough), Hildebr. Höpfl O. S. B. (Rom), Ant. L. Mayer (Freising), Matth. Rothenhäusler O. S. B. (St. Joseph-Coesfeld), Al. Schnütgen (Bonn), Ambros. Stock O. S. B. (Maria Laach), Athanas. Wintersig O. S. B. (Maria Laach)  
bearbeitet vom Herausgeber.

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur vom 1. Aug. 1923 bis zum 1. Aug. 1924 und zahlreiche Nachträge zu den früheren Literaturberichten; in einigen Fällen wurde auch über den 1. Aug. 1924 hinaus vorgegriffen. Absolute Vollständigkeit kann und soll nicht erreicht werden. Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen. Besprechungsstücke und Sonderabdrücke bittet man an die Schriftleitung des Jahrbuches für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Für den gesundheitlich verhinderten Berichterstatter über die orientalische Liturgie hat in sehr dankenswerter Weise in letzter Stunde Ad. Rücker (Münster i. W.) den Bericht übernommen. Die Beziehungen zum jüdischen Kult und zum alten Orient wird vom Jb. 5 ab L. Dürr (Bonn) behandeln. Die von Ath. Wintersig geleitete Pastoralliturgik erscheint diesmal als eigener Abschnitt.

Neben den oben genannten ständigen Berichterstattern haben sich zahlreiche andere Mitarbeiter beteiligt.

---

## Allgemeines.

Von Odo Casel O. S. B.

### I. Wesensbestimmung; Charakteristik; Methode.

A. Stock O. S. B., *Wesen und Bedeutung der Liturgie* (Die betende Kirche [Brl. 1924] 5—30). Einleitung zu dem Nr. 80 genannten Werke. „Die Liturgie ist der Gottesdienst, den der mystische Christus, d. h. die Kirche als Gemeinschaft in Verbindung mit Christus, ihrem Haupte, dem himmlischen Vater darbringt. Sie besteht in der Feier und Zuwendung der Erlösung, welche vermittels des allgemeinen und besonderen Priestertumes in der Form von Mysterienhandlungen sich vollzieht.“ Bedeutung der L. für das eigenpersönliche Leben, natürlich und übernatürlich gewertet. L. als Mystik. L. und Verklärung. L. als Weg durch Christus zu Gott.

A. W. [1

Abt Ildefons Herwegen O. S. B., *Lumen Christl. Gesammelte Aufsätze* (Der kath. Gedanke Bd. VIII, Mnch. 1924). Nach der Einleitung, die Christus als das Osterlicht zeigt, schildert der 1. Aufsatz die Liturgie als *Die objektive Grundlage für den individuell zu gestaltenden Aufbau unseres religiösen Lebens*. 2 zeigt in tiefergehender Weise, wie *Weltarbeit und klösterliches Ideal* sich ergänzen und das Kloster dadurch der Welt am meisten dient, daß es seine eigene Kraft in Stille ausbildet und als Vorbild hinstellt. 3: *Gedanken über kirchliche Kunst* erschien zuerst

im Jb. kath. Akademiker 5 (1923) 12—33. In der Liturgie einen sich die notwendigen Charakterzüge der kirchlichen Kunst: „Größe und Innigkeit unter dem Schleier der Schönheit“. Vorbild dafür ist in unserer Zeit die Beuroner Kunst, „eine gleichsam gemalte gottesdienstliche Formel, Linie und Farbe gewordene Liturgie“. Die Objektivität und das Gemeinschaftsgefühl der Lit. wirken auf die Kunst zurück. Beispiele aus der Lit. In einer neu zugefügten Note erklärt der Verf. näher den Begriff „christozentrisch“. Noch nicht gedruckt war der am 12. Aug. 1923 bei der Ulmer Akademikertagung gehaltene Vortrag 4: *Das Mysterium als die Seele katholischen Wesens*, der als Höhepunkt des ganzen Buches die christl. Mysterienfeier als Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes Christi beschreibt und durch dies Mysterium die Welt verklärt werden läßt. [2]

Abt E. Caronti O. S. B., *Un grande mistico contemporaneo* (La scuola catt. S. 6 vol. 2 [1923] 913—934) handelt über den verewigten Abt Columba Mar m i o n von Maredsous und seine 3 asketisch-mystischen Werke: *Le Christ vie de l'âme*, *Le Christ dans ses mystères*, *Le Christ idéal du Moine*. Abt M. schöpfte aus der Quelle lebendigen Wassers, d. h. aus der Liturgie der Kirche. Christus ist gekommen, um die Welt durch seine Ankunft zu heiligen: *Volens piissimo adventu suo mundum consecrare*; dies hat er getan durch seine Geheimnisse; durch die Lit. der Kirche, die alljährlich diese Geheimnisse festlich begeht, nehmen wir an diesen Geheimnissen Anteil und werden eins mit Christus. Die Lit. ist nicht bloß eine geschichtliche Erinnerung an die Geheimnisse unserer Erlösung, sondern ein wirkungsvolles Eingehen in die Gesinnungen Christi [sie ist noch mehr!], um die Gnaden zu erlangen, die Christus als Haupt des mystischen Leibes der Kirche verdient hat. Die Messe ist das Mittel, durch das nach und nach unsere Identifikation mit Christus bewirkt wird. Der Meßritus ist ein Führer zu unserer Verähnlichung mit Christus. Die Lit. ist ein Reinigungsweg, der bis zum Absterben mit Christus führt, ein Erleuchtungsweg in den Geheimnissen, die wir an den einzelnen Festen feiern, endlich ein Weg der Vereinigung mit Gott durch Christus, ein Leben der beständigen Verherrlichung der heiligsten Dreifaltigkeit, ein Leben beständigen Opfers der Seelen in Vereinigung mit dem Opfer auf Golgatha; die Eucharistie, das Zentrum der Lit., ist das *sacramentum unionis*, der seligen Vereinigung mit Christus und dadurch mit Gott. Abt C. hebt die Hauptgedanken der mystischen Betrachtungen M. hervor und zeigt in trefflicher Weise, wie dessen ganze Ascese und Mystik auf der kirchl. Lit. aufgebaut ist. Wer sich sich rasch über die Grundgedanken der Werke des verewigten Abtes von Maredsous orientieren will, findet in dem mit Begeisterung geschriebenen Artikel einen trefflichen Führer. H. H. [3]

Jos. Kramp S. J., *Liturgie und religiöses Leben* (St. d. Zeit 106 [1923/24] 91—98) schildert den Geist der Lit. als das „beglückende Bewußtsein von der Kinderschaft Gottes und von der Gemeinschaft aller in Christus“. Es ist „möglich, aus der Lit. ein lebenbeherrschendes religiöses Leben der Seele heranzubilden“. Notwendig für das lit. Leben ist Befreiung vom Ich, Hinkehr zum Herrn, Vertiefung in die lit. Texte. In Freiheit und Ruhe entwickelt sich dann das Leben der Seele. — Aus all dem geht aber doch wohl hervor, daß die Lit. nicht nur ein Weg neben andern ist, wie Kr. im Anfang sagt, sondern der kirchliche Weg. [4]

A. Molien, *Aperçu général sur les cérémonies du culte* (Vie Spirit. 5 [1923] 30—44). Zum rechten Verständnis unserer lit. Gebräuche ist eine einseitig spirituelle Auffassung ungenügend, aber auch eine solche, die alles aus der nüchternen Notwendigkeit erklären will. Die wissenschaftliche Betrachtung hält das rechte Maß: Wohl sind viele unserer Riten aus dem praktischen Bedürfnis entstanden; andere aber sind auch rein des gedanklichen, symbolischen Gehaltes wegen eingeführt worden. Nichtsdestoweniger sind heute alle von einem tiefen Sinn getragen und umkleidet. Um dieses Entstehen, Entwickeln und Umdeuten zu zeigen, sind Beispiele eingeflochten. U. B. [5]



**Ath. Wintersig** O. S. B., *Die Selbstdarstellung der heiligen Kirche in ihrer Liturgie* (Jb. kath. Akad. 6 [1924] 105—135). Schildert in schöner und tiefgehender Weise, wie die Ecclesia in der Liturgie sich über ihr Wesen ausspricht, zunächst in den Bildern: Haus, Stadt, Braut; *Virgo* als Typ der Ecclesia; Ecclesia = *uirgo-sponsa, sponsa-mater* [wenn dabei *sponsa* und *mater* getrennt werden, so entspricht das nicht ganz der altchristl. Idee von der *uirgo-sponsa-mater*; christl. Jungfräulichkeit und geistliche Mutterschaft gehören zusammen]; Maria als Typ der Ecclesia; Eucharistie als Sinnbild der kirchl. Einheit, *corpus Christi*; Ausprägung der Kirchenidee im Kirchenjahr. Am Schluß Hinweis darauf, daß die Lit. die Kirche nicht nur darstellt, sondern auch verwirklicht (durch das Mysterium). [6]

**Ath. Wintersig** O. S. B., *Das Heilige Jahr der Kirche* (Sonntagsbeil. d. Augsb. Postztg. 1923 Nr. 48—50) stellt gegenüber E. Przywara S. J. (s. Jb. 3 Nr. 74) feinsinnig fest, daß der Rhythmus des Kirchenjahres nicht aus schroff nebeneinander stehenden Spannungen, die nur im Erringen des Subjekts eine Einheit finden, besteht, sondern daß seine innere Entwicklung ohne jeden unvermittelten Übergang verläuft und in allen Phasen von dem Gottkönigtum Christi durchleuchtet ist. Ebenso schenkt uns jeder Tag das Mysterium des Todes und der Auferstehung; diese aber wird nicht „errungen“, sondern durch Mitleben mit dem objektiven Mysterium erreicht. Im Kirchenjahr sind nicht moderne Probleme zu suchen, sondern der Geist der alten Kirche. Die Katechumenenmesse ist in engste Verbindung mit dem Meßmysterium zu bringen. Die Lit. kennt nicht die „polare Harmonie“ der „Gegensatz- und Erringungseinheit“, sondern predigt den Primat der Verklärung. „Nur wenn die Kirche ganz im Himmel lebt, wird sie ... das Angesicht der Erde erneuern.“ — Darauf antwortete E. Przywara S. J., *Verklärung oder Polarität?* (ebda 1924 Nr. 4). Danach steht nunmehr die „letzte Idee der liturg. Bewegung“ zur Diskussion: „Ist „lit. Seelenhaltung“ auf einen einzigen subjektiven Typus einzuschränken, also hier den der „Verklärung“ oder ist sie so weit zu fassen wie „kirchliche Seelenhaltung“ ...“ Der theol. Grund für die „Verengung“ durch Ath. W. sei tatsächlich die Allwirklichkeitslehre, die den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verwische; der Werdecharakter des Geschöpfes bleibe selbst im Himmel. Gegen den histor. Grund, daß die Lit. nach dem Geiste der ersten christl. Jh. zu beurteilen sei, müsse philosophisch gesagt werden, die Lit. sei ein objektives Gebilde, also loszulösen vom Geiste ihres Ursprungs; theologisch, die Patristik sei in keiner Weise christusnäher als jede andere Zeit, die Kirche könne „mit einem einzigen Federstrich das ganze Gebäude der Lit. ... beseitigen“; historisch, die Patristik sei gar nicht von der Verklärungsidee beherrscht. Die Messe sei ebenso nicht nach der bloßen Verklärungstheorie zu betrachten. „Christus ist der Herabstieg Gottes in das Wirrsal menschlicher Gegensätzlichkeit und Kirche als ‚Haupt und Leib ein Christus‘ ist der Höhepunkt dieses Herabstieges.“ — **Ath. Wintersig** O. S. B., *Liturgische Seelenhaltung und Verklärung* (ebda. Nr. 15—17) erwiderte: Die Lit. ist ein Objektives, das nur eine Deutung zuläßt; diese ist zu finden durch Bestandsaufnahme, durch histor. Forschung, die oft allein den ursprünglichen, nicht transformablen Wesenskern finden kann. Dieser Kern der Liturgie kann auch von der Kirche nicht geändert werden. Der weitaus größte und wichtigste Teil der Lit. stammt aus patrist. Zeit. Die Kirche hat durch ihre Bestimmungen und Reformen gezeigt, daß sie dem Liturgischen den Vorrang gibt vor andern Formen; daß sie immer wieder zum Wesen zurückkehrt. Durch göttliche Fügung ist das Frühchristentum, gerade was den Kult betrifft, christusnäher. — Die Polaritätstheorie stimmt nicht mit der Lit. überein. Leid und Verklärung sind für diese keine Gegensätze, sondern innerlich aufeinander bezogen. Das Leid soll zur Gottähnlichkeit (Verklärung) führen. Die Lit. transformiert objektiv in Christus, in dem unser Leid verklärt ist, und weist pädagogisch auf die Verklärung unseres Leides hin. Im Himmel wird das Negative am Leid völlig verschwinden. Auf Erden gibt

gerade der Verklärungsgedanke Leidensfreude. Die Väter haben durchaus die Auffassung, daß das Kreuz Weg zum Triumphe ist (*crux gemmata*). „Die lit. Bewegung ist . . . geboren . . . aus dem Willen zum göttlichen Leben, so wie es in Christus als dem verklärten Gekreuzigten, besser gekreuzigt gewesenen Verklärten, webt. Das Leben dieses Christus finden wir in der heiligen Kirche.“ — Die Diskussion führt tatsächlich auf den Kern des liturg. Problems. Die Liturgie ist, wie die Kirche es immer war und es auch bis tief ins MA hinein im Bewußtsein der Gläubigen war, eschatologisch, d. h. sie zielt hin auf das Reich Christi im Himmel, das sich auf Erden durch das Mysterium der Liturgie vorbereitet; diese gibt einen Anfang der Verklärung und besiegt dadurch die Welt mit ihrem Sündenleid. Alle Liturgie steigt auf in immer höherer Verklärung, die den Menschen gottähnlich macht. Die Renaissance brachte auch hier einen Riß. Seitdem fassen manche Vertreter der Kirche das Gottesreich mehr diesseitig auf; damit aber mußte die Liturgie ihre beherrschende Stellung verlieren. Die Weltarbeit mit ihren ungelösten Spannungen verlangt andere Formen der Frömmigkeit. Die Liturgie erscheint nunmehr leicht als eine der Weltarbeit eher hinderliche „Taborstimmung“. Dagegen lebte und atmete die alte Kirche, um in der Sprache der Alten zu reden, im zukünftigen Aion; wohl existierte sie im gegenwärtigen Aion, wurde von ihm verfolgt, hatte mit ihm zu kämpfen; aber die konsekrierende Liturgie erhob die Kirche innerlich immer mehr, so daß die äußerliche Verfolgung ihr nur Gelegenheit zur Geduld und zum Triumphe wurde. Darin bestand der Sieg des Kreuzes. — Wie Prz. — allerdings nur vorübergehend — sich dem gegnerischen Standpunkt näherte, zeigt der folgende Bericht. [7—9]

E. Przywara S. J., *Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit* (Stimmen d. Z. 54 [1924] 401—414). Katholische Frömmigkeit ist eine Frömmigkeit, die nicht auf seelische Zuständlichkeiten geht, sondern auf Gottesliebe, Gottesehrfurcht und Gottesdienst; die nicht besteht in einem Ringen nach einer erst durch eigene Kraft zu bewirkenden Gottesvereinigung, sondern in der Entfaltung der bereits seinshaft vorhandenen Gottesvereinigung. Für den Lutheraner liegt der Akzent in einer Erlösung des Seins im Bewußtsein, für den Katholiken ruht der Nachdruck auf dem bereits erlöstem Sein, das sich zum Vollbewußtsein des Erlöstseins entfaltet. Dieses „allein“ der Richtung auf Gott und der seinshaft einwohnenden Gottesvereinigung kann keine Ausschließlichkeit bedeuten, sondern einzig die letzte Wurzel aller sonstigen Strebungen und Richtungen. Denn alle noch so ausschließliche Richtung auf Gott bleibt ja eine Richtung des Menschen auf Gott, also notwendig eine Richtung nach Menschenart, ein wahrer Menschzustand. Theozentrische Frömmigkeit kann also nur bedeuten ein Über-sich-hinausweisen des Menschlichen auf Gott, d. h. praktisch ein solches Eigenseelenleben und ein solches Gemeinschaftsleben, die nicht in sich selbst ruhen, sondern über sich hinaus in Gott. Ebenso schließt auch die seinshaft einwohnende Gottesvereinigung ein relatives Streben nicht aus; ausgeschlossen ist nur das Streben vom Nichtbesitz zu Besitz, nicht aber das Streben des Besitzes zu seiner Vollentfaltung. Das Entweder-oder von theozentrischer und anthropozentrischer Frömmigkeit, von Seins- und Strebensfrömmigkeit bedeutet demnach nur ein Entweder-oder in der letzten Einstellung, nicht im Umfang der einzelnen Übungen. Die Theozentrik schließt Seelenpflege und Gemeinschaftspflege und das Gottesstreben des asketisch und mystisch gerichteten Lebens nicht aus. Wenn man absieht von manchen bedenklichen Auswüchsen der Heiligenverehrung, so ist sie doch letztlich ein Suchen des Menschlichkeitsantlitzes Gottes, nicht nur in Christus, der noch zu sehr in Majestät leuchtet, sondern im Menschen. Asketische und mystische Frömmigkeit sind wegen ihrer ausgeprägten Blickrichtung auf den Zustand der Seele stärker der Gefahr der Anthropozentrik ausgesetzt als die liturgische. Aber nicht alle asketische und mystische Frömmigkeit trägt notwendig diese Gefahr in sich. Wahre Ascese kann nichts anderes sein als Bereitung und Auflockerung des Bodens für Gottes Wirken, also eine Arbeit, die nicht in sich selbst

ruht, sondern wesensmäßig auf Tat und Wirken Gottes weist, auf daß Gottes Fülle im Menschen sich entfalte mit dem sich-entfaltenden Menschen. Ebenso ist echte Mystik nur ein Offenbarwerden der Teilnahme an der göttlichen Natur, also ein Aufleuchten und ein Aufblühen des Lichtes und der Liebe, die Gott selber ist. Die ursprüngliche Frömmigkeit der Franziskaner ist keineswegs auf menschliche Zuständlichkeiten bezogen, sondern auf Gott; zwar nicht in der feierlichen Gemessenheit der Liturgie. Aber damit wird kein Grad-, sondern ein Temperamentunterschied der Theozentrik ausgesprochen. Die Frömmigkeit des hl. Ignatius nimmt ausdrücklich das Heil der Seele erst als objektive Folge der Gottesliebe und des Gottesdienstes, während die Gottesrichtung allein das subjektive Ziel ist. Die Exerzitien sind geradezu gegen alles Anthropozentrische; die Seele soll zum Bewußtsein ihrer vorhandenen Gottesvereinigung kommen. Wenn franzisk. und ignat. Frömmigkeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung etwas Anthropozentrisches bekommen haben, so liegt das nicht an ihrer Wesensart, sondern ist Abfall vom Wesen (17.—19. Jh.) und ist nur zu heilen durch Erneuerung aus ihrem eigenen Wesen. — Der Gott des Katholiken ist Gott, der aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist. Die Gemeinschaftsreligiosität der Kirche ist nicht an sich, kraft Wesenszusammenhanges, der religiöse Weg, sondern tatsächlich, kraft positiven Willens Gottes (?). Das innerste Wesen des „Haupt und Leib ein Christus“ ist nicht selbstzwecklich, sondern: Wiedererneuerung der erbsündigen Menschheit mit Gott im Blute Christi. So erscheint das Kreuzesopfergeheimnis als das innerste Lebensgeheimnis der Kirche, die heilige Messe als der Mittelpunkt des ganzen Frömmigkeitslebens des Katholiken. Wenn irgendwelche anderen Frömmigkeitsformen — Heiligenandacht, Christusandacht ohne Meßbeziehung, reine Gottesmystik, betrachtende und asketische Christusnachfolge — eine Abwendung von der Zentralität der heiligen Messe wären, dann wären sie unkatholisch. Die heilige Messe aber ist nach Augustin der Tatabdruck des Christusleibgeheimnisses der Kirche. Der innere Sinn der Heiligenverehrung ist nichts anderes als das Liebesbewußtsein des inneren Zusammenhanges zwischen dem Kircheng Geheimnis und dem Meßopfergeheimnis. Die Heiligen, die den Opferaltar umschweben, sind gleichsam der innere Kreis des ganzen *Corpus Christi*, das in der Meßopferwandlung neu sich wandelt in Christus. Und so ist das Sich-Anschmiegen an den Heiligen in seinem eigentlichen Sinne ein Näherkommen zum Meßopferaltar. Von der Messe geht unmittelbar aus der Antrieb zu asketischer und mystischer Frömmigkeit. Echte asketische Frömmigkeit will nur unser Erlöstsein und unser Christussein in unserem tätigen Bewußtsein offenbar machen. Echte mystische Frömmigkeit setzt die Gottesvereinigung (durch die Liturgie) voraus und kostet ihren Glanz in schweigender Liebe. Der Buß- und Abtötungscharakter asketischer Frömmigkeit entspricht dem Kreuzopfercharakter der Messe. Das Ethos der franzisk. Stiftung will den Kreuzcharakter der Messe in eine kreuzfremde Welt tragen. Im System des hl. Ignatius nimmt die Messe mit Kommunion den Mittelpunkt ein, und die Exerzitien haben zum Ziel das Fühlen mit der Kirche. Im Benediktinerorden und in der Gesellschaft Jesu wirkt sich dieselbe und ganze Lit. aus: für den Benediktiner in einem in sich geschlossenen Gebetsleben und in der Familia des Klosters, für den Jesuiten in seinem apostolischen Weltleben. Wie für den Benediktiner, so gilt auch für den echten Jesuiten, daß sein Leben durch die Messe und das Offizium innerlich geformt sein muß; nur muß bei dem Jesuiten die Umleitung in individuellen Formen geschehen, weil er mitten in der Welt allein zu leben hat. Unleugbar ist der lit. Ursprung aller Frömmigkeitsformen in den letzten moralistisch-rationalistischen Jahrhunderten sehr verwischt worden. Die Erneuerung dieser Frömmigkeitsformen im Geiste der Lit. kann nur geschehen durch die Erneuerung ihrer jeweils eigenen liturg. Grundidee. Die Frömmigkeit, die allein aus der Lit. lebt, ist zwar ein Typus unter anderen, aber ein Typus, der im Dienste der liturg. Durchgeistigung des gesamten Frömmigkeitslebens eine besonders hohe



Bedeutung hat. — Wir geben hier im engsten Anschluß an die Worte des Verf. das Referat so ausführlich, weil sie das positive Ergebnis der oben erwähnten Auseinandersetzungen und späterer Besprechungen in Maria Laach darstellen. Der Aufsatz führt die berührten Probleme wirklich weiter und kommt zu einer Lösung, die durchaus annehmbar ist. Ergänzend darf wohl beigelegt werden, daß der rein liturg. Frömmigkeitstypus zwar lange sehr stark zurücktreten mußte, aber doch wegen seiner viel stärkeren Bindung an objektive, nicht wechselnde Formen und Inhalte sich gar nicht vom Theozentrischen zum Anthropozentrischen wenden kann, infolgedessen auch seiner Wirklichkeit nach nicht so von seiner Idee abweichen kann wie die anderen Typen. Der Arbeit von Prz. mit ihrem Zurückgreifen auf die Idee, auf den Ordensstifter und die Frühzeit liegt das stille Eingeständnis zugrunde, daß die heutige Wirklichkeit der Heiligenfrömmigkeit, der asketischen und mystischen und Exerzitienfrömmigkeit sehr stark von ihrer liturg. Grundidee abgewichen ist, so stark, daß — von persönlichen Ausnahmen abgesehen — nur die nachdenkliche Forscherarbeit den Zusammenhang damit noch aufdecken kann, und daß die Ausstellungen, die vom Standpunkt der Theozentrik aus an dieser Wirklichkeit gemacht wurden, nicht unberechtigt sind. — Die ganze Untersuchung spricht von Frömmigkeitsformen und kann infolgedessen nicht Rücksicht nehmen auf die Inhaltsunterschiede der einzelnen Formen. So ist die Beziehung zum Kreuzopfer in der Messe auch anderen, nicht rein liturg. Frömmigkeitstypen möglich, aber sie neigen dazu, das Kreuzesopfer und den Kreuzgedanken anders zu nehmen, wie die Lit. es tut. Nur in der rein liturg. Form ist z. B. der Verklärungsgedanke, näherhin das potenzielle Verklärte des Leides und der Welt durch das Leid, der *crux-gemmata*-Charakter des Kreuzgedankens so lebendig, wie die Lit. es objektiv nahelegt. Für sie ist der Akzent vom Leiden und Sterben auf Auferstehen und Verklärtein verschoben. Der liturg. Kern hatte in der Auffassung der anderen Frömmigkeitsformen schon zu seiner Frühzeit Elemente in sich aufgenommen, die der eigentlichen Lit. fremd sind, und andererseits Bestandteile verloren, die wir heute wieder als der christlichen Lit. wesentlich erkennen. Aber es steht zu hoffen, daß die anderen Frömmigkeitstypen, wenn sie sich einmal entschieden ihrer liturg. Grundidee zuwenden, sie diese von selber noch vertiefen und läutern werden, und so durch den vertieften und geklärten Kern ihre umgebenden Formen sich erfüllen mit Geist und Gut der Lit. Diese Hoffnung wird allerdings durch spätere Äußerungen Prz.s sehr eingeschränkt.

A. W. [10]

J. Weiger, *Liturgische Haltung* (Rhein- u. Main-Volksztg. v. 26. 4. 24). Anläßlich des Artikels von E. Przywara: *Verklärung oder Polarität*. Die Stellungnahme erfolgt unter stetem Hinweis auf die Arbeiten Romano Guardinis. Das lit. Gebet unterscheide sich vom nichtlit. nur durch die Form. Die Volksandachten erscheinen mir dagegen wesentlich von der Liturgie verschieden zu sein. Sie sind ein Sichvertiefen in ein Historisches, Liturgie ist gegenwärtiges Mysterium. Weiter wendet sich W. gegen die „ausschließliche Betonung des Verklärungsgedankens“ als gegen eine einseitige Formulierung des Wesens des Liturgischen. W. mißversteht mit vielen anderen das Wesen der Verklärung, die eben ein Nichtverklärtes als Ausgangspunkt voraussetzt. Er anerkennt die verschiedenartige Qualität der lit. Gebete, die Przywara übersehen hatte, und gibt auch mehr als dieser die Notwendigkeit liturgiegeschichtlicher Betrachtungsweise als Ergänzung der systematischen zu. Das Recht der Liturgieänderung, das die Kirche nach Przywara in dem Ausmaß hat, daß sie mit einem Federstriche das ganze Gebäude der Liturgie beseitigen und durch eine andere ersetzen könne, tut W. als ein durchaus abstraktes dar. Über die lit. Verklärung und die Notwendigkeit geschichtlicher Betrachtung bei der Liturgieerklärung, die Punkte also, wo W. Prz. zuviel zuzugeben scheint, siehe meine Antwort auf Przywaras Aufsatz (Nr. 9) und die Arbeit: *Methodisches zur Erklärung von Meßformularen* oben S. 135 ff.

A. W. [11]

Abt **Raphael Molitor** O. S. B., *Geist und Wahrheit* (Theol. u. Glaube 16 [1924] 242—252). Weist einige der Bedenken zurück, die man öfters gegen die Liturgie und die lit. Bewegung erhebt. Wichtig vor allem, was über Gemeinschaft und Individuum gesagt wird. Hinweise und Beweise aus den Auffassungen der Väter, besonders Ambrosius und Augustinus. A. W. [12]

**H. Grzondziel**, *Die Lehre vom allgemeinen Priestertum in ihrem dogmatisch-mystischen Zusammenhang* (Die Seelsorge 1 [1923] 100—108). Die kath. Idee vom allgemeinen Priestertum beruht auf der Lehre von der Kirche als dem mystischen Leibe Christi. Es ist die Teilnahme der Gläubigen am Hohepriestertum Christi. Durch das *consortium divinae naturae* — in Analogie gesetzt zu der *incarnatio* — wird diese Anteilnahme vertieft und erhalten. Sie wirkt sich aus im Opfer. Dem besonderen Priestertum ist es eigentümlich, das allgemeine Priestertum durch seine Tätigkeit — Taufe und Eucharistie — immer wieder in den Gläubigen zu erzeugen. [Von den Vätern wird das allgemeine Priestertum aber gerade auf die Salbung der Firmung zurückgeführt; das hl. Chrisma macht zu Christi d. h. gesalbten Priestern; vgl. Jb. 3 Nr. 98. O. C.] A. W. [13]

**F. Gellé**, *Un problème de la Communion. Communion-visite? ou Communion-mystère? Communion liturgique* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 267—273, 318—322). Geistvolle Gedanken über den Unterschied der älteren und modernen Kommunionsauffassung. Nach der Sprache der Neueren ist die K.: recevoir le Bon Jésus dans son coeur. Das nähert sich der Sprache der „Katechismen“, die richtig ist, aber nicht vom Evang. und der Lit. inspiriert ist. Hier heißt es: „Wer mein Fleisch ißt, mein Blut trinkt“; *corpus tuum quod sumpsi, sanguis quem potavi*; die Lit. spricht außerdem von einer Mysterienspeise (nicht vom Aufnehmen eines Besuches). Der Mysteriengedanke betont die Gnade, die in uns wirkt (der Besuchsgedanke dagegen das eigene Wirken); die Mysterienk. hat ihren Wert durch sich selbst (nicht durch die Akte); bei ihr bedarf es nur einer Zurüstung zum Ritus (nicht einer Vorbereitung auf den Besuch Christi selber; da die Jansenisten die K. so auffaßten, verschoben sie sie logischerweise auf das Sterbebett). Die Auffassung als „Besuch“ führt dazu, daß die K. unmöglich wird, weil man unwürdig ist (Jansenismus), oder unnötig, weil man würdig ist. Das objektive Mysterium dagegen ist Grund genug, täglich zu kommunizieren; die Einheit des Tages verlangt täglich eine K. Ferner muß die K. früh beginnen. Die Danksagung für die Myst.-K. ist der Anschluß an die Lit. Der Besuchsgedanke, die Verehrung der realen Präsenz ist gut; aber wichtiger ist das Mysterium. [14]

**H. Getzeny**, *Auf dem Wege Romano Guardinis* (Hochl. 21 [1924] 637—647). Will einen Überblick und eine Würdigung der Schriften R. Gu.s geben. Besonders sei hingewiesen auf die Bemerkungen zu dem letzten Kapitel von Gu.s *Liturgischer Bildung* (s. unten). Die Überwindung der Schwierigkeit liegt wohl darin, daß man die Symbole, Dinge und überhaupt die Kultur der Lit. nicht so sehr als Ausdrucksmittel der Seele sehen muß, sondern als Wege und Hüllen der Gnade göttlichen Lebens, die zu uns kommt. Gewiß gehört auch das zur lit. Bildung, daß der Mensch lerne, seine Seele in Leib und Ding auszudrücken, aber das, was im Mysterium in den Menschen einströmt, ist so über alle Voraussetzung, daß man nur unvollkommen darauf vorbereiten kann, und so stark, daß auch solche, die nicht ihre Seele im Symbol ausdrücken können, dennoch fähig sind, das zu empfangen, was an Gnade durch die Symbole ihnen zugeleitet wird. A. W. [15]

**K. Adam**, *Das Wesen des Katholizismus* (Aus Gottes Reich I, Augsburg 1924). Das monumentale Werk ist in gewissem Sinne eine Wesensschau der katholischen Kirche und als solche einer Förderung liturgischen Lebens, welches ja ein Leben des Lebens der Kirche ist, äußerst dienlich. Darüber hinaus zeichnet es sich durch eine liebevolle und verstehende Darlegung des kultisch-sakramentalen Lebens der

Kirche im besondern aus. Das Kennzeichen des katholischen Kultus ist seine Christuserfülltheit, gipfelnd in der Wirklichkeit der *ἀνάμνησις τοῦ κυρίου* der Eucharistie. In den Sakramenten spiegelt sich die Grundidee der Kirche, die Idee von der Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen. Die 22 ff. vertretene skotistische, mehr moralische als physische Wirksamkeit der Sakramente wird der Liturgie nicht gerecht. — Von hier aus wendet A. sich gegen die oberflächliche Art Heilers, die Sakramente ihrem eigentlichen Gehalt und ihrer beherrschenden Stimmung nach etwa aus den heidnischen Mysterien abzuleiten. Wohl aber dürfte es durchaus berechtigt sein, darauf hinzuweisen, wie der tatsächliche Mysteriencharakter der Liturgie später in den heidnischen Mysterien eine Art Vorschule Christi erblicken lassen mußte; das natürlich im vollen Bewußtsein der anderen Tatsache, daß die Mysterien Christi unendlich vollkommener sind als die vorchristlichen. — Ausgezeichnet legt A. weiter dar, wie gerade im Unpersönlichen, Dinglichen, im opus-operatum-Charakter der Sakramente die intime Verbundenheit mit Christus, ihr Wirken rein aus der Fülle Christi, ihr Heiligen durch die Kraft Christi allein zum Ausdruck kommt und wie gerade so der unmittelbare Lebensaustausch zwischen Haupt und Gliedern gewährleistet wird. — Sehr fein wird die liturgische Ehrung des Papstes und Bischofs aus der Liebe zu Christus und dem mit ihm zur Einheit verbundenen Brüdern erklärt. Man könnte noch mehr die das göttliche Leben spendende Art des Dienstes der Hierarchie an der Kirche hervorheben. (Vgl. A. Wintersig O. S. B., *Das heilige Sakrament der Weihe in seiner Beziehung zur Kirche* [Der Weg der Kirche 1925, Regensb. 1924, 99 ff.]). — Die bewußt bejahende, aber verinnerlichende Stellung Christi zu den jüdischen Kultgesetzen und Opfern wird gegen Heiler, der es wahr haben möchte, daß Jesus alles Rituelle, Kultische und Hierarchische nur als „Hintergrundreligion“ geduldet habe, überzeugend dargetan. — Der katholische Kult ist Vorwegnahme der ewigen Güter, eschatologisch. — Die Vorzugsstellung des Petrus und Roms in ihrer Bezogenheit zum Kultus. — Die Katholizität und Universalität der Kirche äußert sich m. E. viel mehr in der Weite des Objektiven als in der schrankenlosen Freiheit des religiösen Individualismus; mehr in der sachlichen Größe der Liturgie als in der Summe, die aus der Addition von Subjektivismen entsteht. — Der Sakramentarismus der Kirche und seine Verwurzelung in der Rücksichtnahme auf die sinnlichen Bedürfnisse des Menschen. — Dem sakramentalen Wirken der Kirche ist ein eigenes Kapitel gewidmet, wobei der Realist des Sakramentsgedankens besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Im einzelnen wäre an diesem Abschnitt manches zu bessern. Die „Sakramentsmystik“ ist der Liturgie nicht so wesentlich wie der Gedanke des Mysteriums. Gerade von letzterem aus würde sich dieser Abschnitt noch vertiefen lassen. — Den Zölibat könnte man aus der liturgischen Sponsus-Stellung des Priesters zur Ecclesia und aus dem pneumatischen Charakter des Mönchtums noch tiefer begründen. Ein Blick auf die in der Liturgie deutlichen Heiligentypen und -klassen würde das über die Heiligen Gesagte klarer und tiefer heraustreten lassen. — In den letzten Ausführungen über die Eschatologie als Lösung der im Wesen der übernatürlichen Offenbarung und des Katholizismus gelegenen Spannungen sähe man gerne noch den Gedanken betont, wie durch die liturgische Feier der Diesseitskirche immer wieder von dem Charakter der verklärten ewigen Kirche gegeben wird.

A. W. [16]

K. Adam, *Christus in der Kirche* (Seele 5 [1924] 357—369). Die Kirche ist Sakrament, Mysterium. Diese ihre übernatürliche Wesenheit äußert sich in Dogma, Sitte und Kultus. In den Sakramenten, zumal im Sakrament des Altares, spiegelt sich die Grundidee der Kirche am leuchtendsten wider: die Idee von der Inkarnation Christi in den Gläubigen, des Göttlichen im Menschlichen. Gerade im Unpersönlich-Dinglichen der Sakramente kommt ihr Heiligen durch die Kraft Christi allein am meisten zum Ausdruck.

A. W. [17]



**Chr. Panfoeder O. S. B.,** *Christus unser Liturge* (Mainz 1924). Mit diesem Bändchen eröffnet sich die von der Abtei St. Joseph-Coesfeld hg. Sammlung *Liturgia: Eine Einführung in die Liturgie durch Einzeldarstellungen*. Den Inhalt des 1. Bdchens bilden Ausführungen über Christus als unseren Mittler, Hohenpriester, Liturgen; als Liturgen in der Sakraments-, Opfer-, Gebetsliturgie; bei Gott, bei der Hl. Dreifaltigkeit, beim Vater. Auf diese Weise soll eine Begriffsbestimmung der Liturgie erarbeitet werden. Ausgangspunkt ist dabei nicht die Lit., sondern die Dogmatik. Es ist gut, daß die Grundlagen der Lit. einmal in so klarer Weise dogmatisch aufgezeigt werden. Man hätte aber auch das Wesen der Lit. von ihr selbst her und dadurch organischer entwickeln können. Der der Lit. so zentrale Mysteriengedanke hätte es ermöglicht, die getrennt aufgefaßten Komplexe z. B. der Sakraments-, Opfer-, Gebetslit. in einer höheren Einheit zu begreifen. Auch die Trennung Christi von der Kirche ist bei einer Darlegung der Lit. nicht glücklich. Nicht nur Christus opfert, sondern auch die Kirche; oder besser: es opfert der mystische Christus im Mysterium.

A. W. [18]

**Chr. Panfoeder O. S. B.,** *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft* (Liturgia I, 2, Mainz 1924). Tatsache und Notwendigkeit der liturgischen Gemeinschaft, ihre Personen, Gegenstände und Symbole. Greift sehr oft auf das christliche Altertum zurück und versteht es, den Gegenstand allseitig zu behandeln. Besonders wichtig ist der letzte Teil, der von den Ursachen der lit. Gemeinschaft spricht: Eingliederung in den mystischen Leib Christi, grundgelegt durch die Taufe, ausgebaut durch das lit. Gebet, vollendet in der Eucharistie. Das Bändchen ergänzt glücklich das erste derselben Sammlung und wird selber wieder ergänzt werden durch das angekündigte dritte über das Verhältnis der L. zur Einzelperson.

A. W. [19]

**P. Schmoll O. F. M.,** *Form, Geist, Sakrament* (Der moderne Mensch und seine Probleme [1924 Mainz] 50—61). Sakrament ist notwendig wegen der leiblich-geistigen Natur des Menschen. Vollends wird es verständlich aus der sozialen Erscheinungsform der Religion. Die Sakramentsidee ist primär grundgelegt in Christus, in dem die transzendente Wirklichkeit ihren sichtbaren Ausdruck hatte, und damit auch im Wesen der Kirche als des mystischen Leibes Christi. „Das Sakrament als Form des Religiösen ist nicht Entleerung von Geist und Gehalt, sondern Zeichen lebendiger Wirklichkeit, Schutz des Lebens, eine Hülle, welche nicht das Tote umfaßt, sondern das Leben schützt und leitet.“ „Der Gemeinschaftsgeist der Kirche... ist geformte Gnadengemeinschaft.“

A. W. [20]

**S. Louismet O. S. B.,** *La contemplation chrétienne* (Traduit de l'anglais par l'auteur sur sa 3<sup>e</sup> édition) (Paris 1923). Der 4. Bd. behandelt in Kap. 9—12 die „körperliche Anbetung“ mit besonderer Rücksicht auf die kath. Liturgie.

[21]

**Maria Fuerth,** *Das Heilige in der katholischen Liturgie* (Mainz 1924). Versucht durch Aufweisung des „Heiligen“ in der Liturgie die Geistigkeit des Kultus trotz seiner äußeren Formen zu beweisen. Der Hauptmangel der Schrift ist neben einer durchaus ungenügenden Berücksichtigung der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur — O. Casel O. S. B., *Die Lit. als Mysterienfeier* (Frbg. 3—5 1924) und *Die Messe als heilige Mysterienhandlung* (Ben. Mschr. 5 [1924] 20—28, 97—104, 155—161) — die kritiklose Herübernahme der Terminologie von R. Otto. So wertvoll es war, gegen eine nur ethische und rationale Auffassung der Religion Stellung zu nehmen, so geht es dennoch nicht an, das Supratorationale durch das Irrationale abzulösen und sich auf die Beschreibung religiöser Urgefühle zu beschränken. Verfasserin setzt Heilig gleich Numinos. Es ist zwar nicht deutlich zu sehen, ob sie mit Otto im Numinos nur eine synthetische Kategorie a priori sieht, aber bei der häufigen Berufung auf O. muß man das annehmen. Auf jeden Fall kommt man mit einem solchen kantianisch ausgehöhlten Begriff des Numinos nicht an das Wesen kath. Lit. Deren Heiliges besteht vielmehr darin, daß in ihr das göttliche Leben

Christi in hl. Mysterien h a n d l u n g e n strömt und vermittelt wird. Die Definition: Die L. ist eine Verkörperung des Numinosen in der Eucharistie, das in seiner realen Gegenwart in ihr lebt und wirkt und erkannt wird, muß so als durchaus ungenügend erscheinen. Das tiefste Wesen der lit. Kultmystik, nämlich: Eingehen in die Heilsvorgänge, in Leiden und Sterben und Auferstehen Christi, in das Leben des Gottmenschen ist nicht erfaßt, und so ist es erklärlich, daß die Wandlung nur als objektiv heiligster Augenblick der Messe aufgefaßt wird, die Kommunion dagegen als subjektiv heiligster. In Wirklichkeit ist die Wandlung — oder im Sinne der Alten der Kanon — auch für das Subjekt der heiligste Augenblick, weil es in ihm in Christus verwandelt wird, mit ihm stirbt und lebt; die Kommunion ist nur der letzte Ausdruck dieser Vereinigung. Dieselbe geschieht aber nicht durch eine „Lösung von der Gemeinschaft“ (40). Sie geschieht auch nicht in Anbetung und Versenkung, sondern gerade in einer *actio*, die erfüllt ist von Christi *actio*. So sehr F. sich bemüht, die liturgische Mystik von der mittelalterlichen Tabernakel- und Kommunionmystik zu trennen, sie kommt doch nicht davon los, weil das Mysterium im Sinne eines Vorganges aus dem göttlichen Leben, daran der Mensch teilnimmt, nicht erkannt ist. Die Stellung des Katholiken zur Welt ist Einbeziehung derselben in das Mysterium, Konsekration der Welt. Noch einige Schiefheiten seien notiert: Das Abendmahl ist nicht nur Gedenkfeier an Verkündigung und Leben Christi, sondern vielmehr an seinen Tod und seine Auferstehung, dies wiederum weniger als (intellektueller) Glaubensinhalt, denn als Heilstatsache gefaßt. — Die Eucharistie wurde nicht erst durch Eindringen synkretistischer Mysterienkulte Mysterienfeier; das war sie seit ihrer Einsetzung, weil sie eben als solche eingesetzt worden war. — Christus ist nicht zur Gottheit g e w o r d e n. Die leicht vermehrbaren Ausstellungen sollen nicht hindern, anzuerkennen, daß die Unterschiede zwischen prot. und kath. Auffassung über Kult gut geschaut sind. Das Büchlein wäre überhaupt viel wertvoller, wenn auch nicht eben sehr tief, gewesen, wenn „Heilig“ nicht durch „Numinos“ entleert worden wäre.

A. W. [22]

Abt Ildefons Herwegen O. S. B. betont in der Umfrage *Die humanistische Bildung im Leben* (Bayer. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 60 [1924] 161—183) die Bedeutung der klass. Bildung für die Liturgie. „Der liturgische Gottesdienst verlangt praktisch am meisten nach der Kenntnis der lateinischen Sprache, weil die Übersetzung in die lebende Sprache ihn des Mysteriencharakters entkleiden würde.“ „Die ‚Fülle der Zeiten‘... war nicht zufällig die Antike... Objektivität, Monumentalität, Form, Symbolfähigkeit, Mysterienidee, hellenistische Kult- und römische Rechtsgedanken sind dem Christentum als unvergängliche Werte durch die Antike vermittelt worden.“

[23]

Fr. Saxl, *Die Bibliothek Warburg und ihr Ziel* (Vorträge der Bibl. Warburg hg. v. Fr. Saxl 1921—1922 [Lpz.-Bln. 1923] 1—10) schildert als das Problem der B. W. die „Frage nach Ausbreitung und Wesen des Einflusses der Antike auf die nachantiken Kulturen“, bes. die Frührenaissance. Die Liturgie wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, obwohl doch gerade an ihr die Entwicklung des antiken Geistes und seines Einflusses auf die spätern Zeiten gut abzulesen ist. S. 8 Hinweis auf *renasci*, in der christl. Liturgie.

[24]

E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* (Vorträge der Bibl. Warburg, hg. v. Fr. Saxl 1921—1922 [Lpz.-Bln. 1923] 11—39). Der ausgezeichnete Vortrag regt sehr zu einer Anwendung auf die Liturgie an. Auch diese umschließt ja als geistesgeschichtliches Problem ein allgemeines systematisches Problem der Philosophie des Geistes. C. nennt als Aufgabe eine „allgemeine Systematik der symbolischen Formen“. „Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen

innerlich zugeeignet wird. ... Eine Welt selbstgeschaffener Zeichen und Bilder tritt dem, was wir die objektive Wirklichkeit der Dinge nennen, gegenüber...“ Die Symbole sind für uns die Vermittlung zu dem geistigen Sein, und diese Vermittlung gehört zum Wesen des Geistigen. Das Zeichen ist nicht bloß Abdruck geistiger Erkenntnis, sondern deren Mittel und Bedingung. Symbol ist nicht Nachahmung der Natur, auch nicht „Manier“ (Goethe), sondern Stil; entfernt sich am meisten vom Gegenständlichen und gewinnt gerade dadurch einen neuen geistigen Gehalt. C. verfolgt diese Gedanken weiter unter Leitung des modernen Idealismus, wobei freilich die Liturgie nicht folgen kann. — Auf der Stufe des *Mythos* bedeutet die Welt der Bilder nur eine andere Form der objektiv-dinglichen Wirklichkeit; das Bild des Menschen, sein Name ist der Mensch. „Der Glaube an die objektive Wesenheit und an die objektive Kraft des Zeichens, der Glaube an Wort- und Bildzauber, an Namen- und Schriftzauber, bildet ein Grundelement der mythischen Weltansicht.“ Dagegen erhebt sich dann das religiöse Selbstbewußtsein, die prophetische Abstraktionskraft; aber die religiösen Symbole dringen immer wieder vor: „Schon in den ersten Anfängen“ des Christentums verschmilzt „der Begriff des Symbols mit dem des Sakraments und dem des Mysteriums“. — Die Kunst ist in ihren großartigsten Leistungen mit der mythischen Weltansicht noch aufs engste verbunden. — Ein Aufgeben der Symbole wäre nicht Durchdringen zur echten Wirklichkeit, sondern Verarmung. „Erst durch die Form und ihre Vermittlung nimmt die bloße Unmittelbarkeit des Lebens die Gestalt des Geistes an.“ [25]

**Graf Hermann Keyserling**, *Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Jahrbuch der Schule der Weisheit* Bd. 5 (Darmstadt 1924). Aus dem Bestreben heraus, zu einer umfassenden Lebensgestaltung zu gelangen, beschäftigt sich das Jb. der Schule der Weisheit öfters mit Kultfragen. Wir heben einige besonders anregende Beiträge heraus: s. unten Nr. 27, 28, 629. [26]

**E. Rousselle**, *Der priesterliche Mensch* (Der Leuchter. Jb. der Schule der Weisheit hg. vom Gr. H. Keyserling 5 [1924] 41—54). Es gibt „einen einzigartigen Typus von Menschen...“, der im Strom der Jahrtausende die große Linie von der Naturbefangenheit über die Kultur zur Verwirklichung des Ewigen in der Welt der Wandlungen immer einhält, für dies Letzte lebt und erzieht, kämpft und leidet, es ist der *Priestertypus*. „Der Priester spricht im Namen Gottes und Gott durch den Priester.“ Er bewahrt die archaische Grundform des Denkens, die den Zusammenhang zwischen Gott und Welt festhält; er wird zum Mittler für die, die jene nicht mehr haben. Seine Verbindung mit dem Metaphysischen macht ihn zum Kraftträger. Liebe und Gnade wirken im Pr. Er heiligt die Welt. „Besonders der Kultus, jener eigenartige Ausdruck der priesterlichen Seele, heiligt durch die ihm innewohnende metaphysische Kraft des Priesters Raum und Zeit.“ Die Versenkung in den Sinn erzeugt die Priesterweisheit (Geheimlehre). Der Pr. ist konservativ, was zur Erstarrung führen kann. Dann erhebt sich gegen den Pr. der ihm verwandte Prophet als Vertreter des pneumatischen Priestertypus. Es entsteht dann ein neuer, reinerer Priestertypus. Christus vereinigt beide Typen. [27]

**H. Platz**, *Katholizismus als Aufgabe* (Der Leuchter. Jb. d. Schule d. Weisheit hg. von Gr. H. Keyserling 5 [1924] 81—99). Kernaufgabe der Kirche ist, das „sündige Leben in göttliches umzuwandeln. Dazu ist ihr von ihrem göttlichen Meister das Mysterium anvertraut oder besser gesagt, dazu ist der Herr als lebendiges Mysterium in ihr ewig gegenwärtig und wirksam“ (S. 90). Die Welt „sieht in den Kirchen die himmelweisenden, dämmer schönen Gebilde: Symbole und Zeremonien, Weihrauch und ewiges Licht gießen ein unbestimmtes, unverpflichtetes Gefühl der Gehobenheit in die Seelen. Der Katholik sieht diese Dinge auch, aber nicht als erstes und einziges. Ihm erscheint dahinter sofort die übernatürliche Wirklichkeit, die er glaubend umfaßt“ (S. 96). Die Kirche besitzt das Mysterium und feiert es tagtäglich. [28]



**E. Rousselle, *Mysterium der Wandlung. Der Weg zur Vollendung in den Weltreligionen*** (Darmstadt 1923). Das geistvolle Buch versteht unter „Wandlung“ die 3. Stufe in der Dynamik des geistigen Lebens, das sich in Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung (Wandlung) vollzieht, und geht diesem Wege der Vollendung in den Weltreligionen nach, wobei R. mehr das Gemeinsame als das Trennende betont und dadurch das Christentum in seiner Eigenheit zu wenig herausarbeitet (s. jedoch S. 172). Uns interessiert hier besonders der Teil, wo R. darstellt, wie sich dieser Stufenweg im Kulte auswirkt (S. 118 ff.). Auch in der christl. Messe findet ihn R. (129 ff.); wenn er meint, der metaphysische Hintergrund der Opferwilligkeit äußere sich im Katholizismus „in der etwas massiven Form von der »Wiederholung« des Opfers auf Golgatha“, so ist das Wort „Wiederholung“, wenn auch häufig von Katholiken gebraucht, ungenau (besser: Gegenwärtigmachung); und daß dieser Begriff, richtig aufgefaßt, nichts Massives enthält, ergibt sich aus der *λογική θυσία* (s. oben m. Aufsatz). — Noch deutlicher hätte R. den Rhythmus an der Initiation des Christen in der Osternacht machen können. — Den gleichen Aufbau findet R. in der Weihe von Personen; als Beispiel führt er die Benediktinerprofeß an, die jedoch jetzt geändert ist und als Ganzes nicht so alt war, wie R. meint (die Unterzeichnung der Profeßformel geschieht übrigens doch mit dem Namen; nur bei Analphabeten gestattet St. Benedikt c. 58 ein *signum*). Die jetzige Form drückt die Dynamik noch besser aus, zumal der mystische Tod jetzt die Mitte der Weihe selbst bildet. S. 135 weist R. auf das „System der Weihen“ hin, wobei sowohl die einzelne Weihe wie auch das ganze System den drei-(vier-)fachen Rhythmus erklingen läßt. — S. 178 ff. Kultus als „Mittel des ständig erneuerten und sich vertiefenden Sinneserlebnisses“. Zur Fähigkeit des kult. Ausdrucks gehört der „homo sacralis“. „Für diese Art Mensch wird das ganze Leben zu einem liturgischen Gleichnis des Ewigen, zu einem immerwährenden Ritus zur Ehre Gottes. ... hier ist ein Typus Mensch, der durch seine liturgische Begabung sich und andere dazu emporreißt, tiefsten Sinn der Welt zu erleben und zu formen, ja der als vollkommenste Ausdrucksform angesprochen werden darf, insofern als er auf das Tiefste geht und zur Gestaltung aller anderen Werte, wie Erkenntnis, Kunst und Ethos, heranzieht und steigert. Wie durch ein köstliches Wunder erscheint alles gewandelt, das letzte Ziel des Weltalls und der Geistesgeschichte im Ritus gegenwärtig nahe und verwirklicht ... Es ist dabei nicht von so großer Wichtigkeit, ob der homo sacralis spontan aus sich neue liturgische Ausdrucksformen heraussetzt oder ob er voll tiefsten Verstehens uralte vollzieht; denn was er auch selbst schafft, wird er als bereits irgendwo vorhanden sehr bald erkennen, da in den Abbildern des Tiefsten weithin größte Gemeinschaft aller Menschen besteht. Das Kollektive äußert sich auch insofern, als jeglicher Ritus wesentlich Ausdruck einer Gemeinschaft ist, sei sie nun tatsächlich gegenwärtig oder nur als solche bewußt und erlebt ...“ Diese Gemeinschaft des Sakralen wird erläutert an einem Hochamt in Beuron. Die Wirkungen des Liturgischen sind religiös, philosophisch, sittlich. „Zunächst ist das Liturgische für den hierfür Begabten das vollkommenste Mittel, ihm das religiöse Erleben mit all seiner Wucht wie Herrlichkeit zu ermöglichen.“ Ferner gibt es tieferes Verständnis für Welt und Leben, wobei die „zeitüberlegene Weisheit“ der uralten Symbole mitwirkt. Ferner wirkt es „vor allem auch als gewaltiger sittlicher Impuls“. 186 ff. über die Formen des sakralen Lebens. Die Handlungen sind mimisch (d. h. drücken Stimmungen der religiösen Erlebnisskala aus), symbolisch (drücken Erkenntnisse, Wahrheiten aus), übersinnlich (d. h. „magische“ Kraft ausstrahlend); am stärksten wirkt beim Höhepunkt das Nicht-Handeln. Die Worte erlangen in der Lit. ihre ursprüngliche Kraft zurück. „Die hohe Kunst der Verwendung bedeutungsvoller, sinntragender Worte gehört daher vorzüglich zum Liturgen.“ Mit wirkt die Aussprache, Gesang usw. Kontrapunkt ist das Schweigen. Im kathol. Meßkanon verbindet sich Schweigen und Logos. Sakraler Raum, oft bes. wirksam durch Leere, die etwa nur durch ein

Licht belebt ist. Der Ablauf der Zeit kann sakral benutzt werden; jeder Tag hat seine besondere Weihe. So schafft der homo sacralis den sakralen Kosmos. [29]

**Fr. Klatt**, *Die schöpferische Pause* (Jena 1922). Weist in den Abschnitten über die rhythmischen Schwingungen in Tag, Woche, Monat, Jahr und Lebensalter einige Male sehr fein darauf hin, wie die christlichen Feste und Weihungen diesen Rhythmus der Natur achten und in Dienst nehmen. Die übernatürliche Erhöhung dieser Rhythmen wird nicht berücksichtigt. A. W. [30]

**J. Weiger**, *Die Armut im Dienste der Religion* (Köln. Volksz. [1924] Nr. 489). Zeigt, wie die auch in das Heiligtum eindringende Armut zu den wesentlichen Formen des Kultus (z. B. missa recitata) zurückführen kann. A. W. [31]

**B. M. Steinmetz**, *Christozentrische Kirchenkunst* (Das hl. Feuer 11 [1922] 33—37). Eine Besprechung von van Acken, *Christozentrische Kirchenkunst* (Jb. 2 Nr. 2 a). Lehnt im Grunde van Acken ab. St. hält eben den Altar nur für ein Gerät, das keine entscheidende Bedeutung für den Kirchenbau hat. Wie wenig diese Auffassung der Liturgie entspricht, lehrt ein Blick in den Kirchweihritus. In Einzelheiten stimmt St. übrigens van A. zu. — Die Kelche von P. Suitbert Kraemer sind von der Ritenkongregation nicht zurückgewiesen worden, sondern es wurden nur die nötigen Vorsichtsmaßregeln für ihren Gebrauch gegeben. A. W. [32]

**O. Heckmann**, *Liturgische Musik* (Schildgenossen 4 [1924] 228—240) spricht sich, gegen den Aufsatz von Abt Herwegen, *Gedanken über kirchliche Kunst* (s. Nr. 2) polemisierend, über das Wesen liturg. Musik aus und wendet sich vor allem gegen die Formel: *Christozentrische Kunst*, unter der niemand sich etwas vorstellen könne. A. W. [33]

**Abt I. Herwegen** O. S. B., *Christozentrische, kirchliche Kunst* (ebda. 354—357). Da Heckmanns Artikel nicht nur das Wesen der liturg. Musik, sondern auch das der liturg. Kunst überhaupt betraf, antwortet Abt H., indem er seine Ansichten über kirchliche und liturg. Kunst, die durchaus nicht mißverständlich ausgesprochen waren, noch deutlicher auseinandersetzt. Er zeigt, wie Heckmann ihn völlig mißverstanden hat, und charakterisiert das Wesen kirchlicher Kunst (im Unterschied von religiöser) dahin, daß sie sich nicht darauf beschränken dürfe, das Erleben einzelner auszusprechen, sondern die Aufgabe habe, das Leben und Erleben des mystischen Christus, der Kirche also, in persönlicher Durchseelung zum Ausdruck zu bringen; daß sie nicht anthropozentrisch und egozentrisch, sondern christozentrisch sein müsse. Der wesentliche Inhalt dieses Artikels findet sich auch als Anmerkung zu dem Neudruck der *Gedanken über kirchliche Kunst* in des Hochwürdigsten Verf. gesammelten Aufsätzen *Lumen Christi* (s. Nr. 2) 143—147. A. W. [34]

**J. de Vathaire**, *L'art dans la liturgie* (Vie Spirit. 5 [1923] 80—93). Wir müssen wieder eine wahre christliche, d. i. heilige Kunst erstellen, die in Einheit mit der Kirche und aus ihrem Geiste schafft. Im christlichen At und MA waren Kunst und kirchliches Leben eins und befruchteten einander, ohne daß die Kunst aufhörte, Kunst zu sein. Die Renaissance brachte die Trennung. Um das Verlorene wiederzugewinnen, soll der Künstler sein Leben und Schaffen zu einem durchaus christlichen machen, indem er es aus dem Leben der Kirche und ihrer hl. Mysterien erneuert. U. B. [35]

**A. G'sell** O. S. B., *Wege zur liturgischen Kunst* (Ben. Mschr. 5 [1923] 319—327). Die Wiederbelebung der Liturgie führt zu einer neuen Sorge für die Form. Hinweise auf J. van Acken, *Christozentrische Kirchenkunst* (Jb. 2 Nr. 2 a), H. Schrörs, *Innenbau und Ausschmückung der Kirchen* (Kölner Seelsorgebl. 1 (56) [1923] 28—32) und H. Swoboda, *Textilparamente* (Wien 1920). [36]

**E. Weigand**, *Die Orient- oder Rom-Frage in der frühchristlichen Kunst* (Zschr. nt. Wiss. 22 [1923] 233—256). Muß hier kurz erwähnt werden, weil die Frage auch

für die Liturgiegeschichte wichtig ist. Es gibt eine „römische Reichskunst“; bes einheitlich tritt sie am Anfang der Kaiserzeit auf, spaltet sich aber bald wieder und mit der Zeit immer mehr nach Ost und West. Im W. größere Einheitlichkeit als im O. Rom ist keineswegs rein passiv, bes. nicht in der früheren Zeit. Neben Romanismus und Hellenismus wirkt in der frühchristl. Kunst der Orientalismus, aber nicht als gleichberechtigter Dritter. So ist die frühchristliche Kunst „christliche Antike“.

M. Wundt, *Augustins Konfessionen* (Zschr. nt. Wiss. 22 [1923] 161—206). G. Misch sucht das Wort *Confessiones* als „Beichte“ aus den kirchl. Gebräuchen herzuleiten (*Gesch. der Autobiographie I Das Altertum* 1907). H. Böhm, *Die Lobpreisungen des Augustinus* (Neue Kirchl. Zschr. 26 [1915] 419 ff. u. 487 ff.) erklärte es vielmehr als Lob- und Dankgebet, wobei die *confessio laudis* die c. *peccati* einschließt; diese Erklärung geht auf Origenes zurück (zu Ps. 135, 2: ἡ ἐξομολόγησις τὴν εὐχαριστιαν καὶ δοξολογίαν σημαίνει· κείται δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἐξομολογήσεως τῶν ἁμαρτιῶν . . .) und findet sich dann auch bei Hilarius und Hieronymus. [Für die liturg. ἐξομολόγησις im Orient, Judentum und Hellenismus hätte auf R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (1921) 251 ff. hingewiesen werden können; vgl. ferner Jb. 3 Nr. 158 und 159.] W. findet als Anlaß der Konf. die Rechtfertigung Augustins vor den Donatisten, die für ihre Form ein Vorbild hat in der Prüfung vor der Taufe, Weihe und Wiederaufnahme der Büsser; bes. bei der Taufe äußert sich diese rituell in der *confessio peccati* und c. *fidei* vor der Kirche. Konf. I—IX entsprechen mehr dem Sündenbekenntnis, X—XIII mehr dem Unterricht im Glauben; das Bekenntnis des Glaubens überwiegt. Die Schrift *de catechizandis rudibus* gibt denn auch für den Unterricht des Katechumens denselben Weg an, den Aug. in den Konf. einschlägt: zuerst Betrachtung der Fügungen Gottes im eigenen Leben, dann Hl. Schrift (in älterer Zeit Symbol). [Noch im heutigen Pontificale wird im *Examen* des *ordinandus episcopus* neben den *mores* die *scriptura diuina* stark hervorgehoben.] — Wir heben aus der Abhandlung nur das heraus, was zeigen kann, wie liturgische Bräuche literarisch bedeutsam werden können.

K. Neundörfer, *Das Erstarken der bischöflichen Gewalt* (Hochl. 21 [1924] 449—459). Glaubt, daß das juristische Erstarken der Macht der Bischöfe wieder die Bahn frei macht für eine mehr religiöse, dem Geiste der Liturgie entsprechende Auffassung von Kirchenrecht und Kirchenverwaltung.

J. Westermayr, *Zur Psychologie des Jesuitenordens* (Liter. Beil. zum Bayer. Kurier 1924 Nr. 22 u. 23). W. „will bedünken, als ob der Orden in seinen Mitgliedern seit seinem Bestehen das richtige Verhältnis zur liturg. Gebetsgemeinschaft der Kirche noch immer nicht ganz gefunden habe. Die aliturgische geistige (und oft auch körperliche) Haltung mancher Jesuiten scheint mitunter selbst bis zum, wenn auch unbewußten, Widerspruche mit dem jesuitischen *Sentire cum ecclesia* zu gehen. Geschichtlich hängt dieser Mangel an liturg. Gebethaltung zusammen mit der zunächst auf die private Aszese ab Zweckenden ignatianischen Gebets- und speziell Betrachtungsmethode, sodann mit dem Verzicht auf das gemeinschaftliche Chorgebet, der für St. Ignatius — ebenfalls unter dem Gesichtspunkt von Mittel und Zweck — eine Notwendigkeit war . . . Aber ohne Zweifel wirken noch andere, mehr seelische Gründe mit“. Mit dem Zweckgedanken „ist ohne weiteres die starke Betonung der *ratio legis* . . . gegeben; wo aber diese *ratio*, wie z. B. bei vielen rubrizistischen Regeln, nicht sichtbar ist, mag beim Jesuiten als einem nach bewußten Zwecken handelnden Menschen die Versuchung größer und die innere Hemmung geringer sein, sich darüber hinwegzusetzen . . . Ja die ganze seelische Verfassung des typischen Jesuiten scheint mir der Lit. als einer mehr unreflektierten und zugleich gemeinschaftlichen Form des Gebetes wenig günstig zu sein . . . Die kirchl. Lit. aber widerstrebt einer solchen (utilitaristischen) Betrachtungs- und Gebrauchsweise, sie ist mehr ein „Spiel“, ja ein Mysterienspiel; sie verlangt darum vom Teilnehmer eine



mehr mystische, eine geruhssame, kindliche Gebethshaltung...“ In jüngster Zeit im Jesuitenorden lebhaft liturgiewiss. Tätigkeit als „Kompensationserscheinung“. [40]

A. Wilmart O. S. B., *Pour les prières de dévotion* (La Vie et les Arts lit. 9 [1922/23] 481—486, 529—536). Die alte Kirche übte das gemeinsame und das Einzelgebet; vgl. Cyprian, *ep.* 37, 1 p. 576, 14 f. Hartel *uestri diebus ac noctibus memores, et quando in sacrificiis precem cum pluribus facimus et cum in secessu priuatis precibus oramus*. [S. auch Nicetas von Remesiana, *De utilitate hymnorum* c. 14: *priuatum*.] Lit. und Privatgebet gehören zusammen. Seit dem 16. Jh. ist die Lit. derart fest und einheitlich, daß die Freiheit geopfert wurde. Diese wird gewahrt durch die Privatfrömmigkeit, die „Andachten“. Wie Lit. und Privatfrömmigkeit zusammengehören, zeigt W. daran, daß viele Texte aus der letzteren Quelle (früher noch mehr als jetzt) in die Messe eingedrungen sind, bes. bei der Kommunion. Die Lit. muß jedoch stets normgebend bleiben. [Die neuere private Frömmigkeit zeigt aber doch eher eine Abwendung vom Geiste der Lit. Das Problem ist also: Wie verhielt sich in den „liturg.“ Zeiten die *oratio priuata* zur Lit.? und wie erklärt es sich, daß sie später ihre eigenen Wege ging?] [41]

## II. Geschichte der liturgischen Studien; Bibliographien.

G. Prado O. S. B., *La liturgie au congrès des sciences de Salamanque* (La Vie et les Arts lit. 9 [1922/23] 520—523). Im Juni 1923 tagte in Salamanca der spanische „Kongreß der Wissenschaften“, wobei auch eine liturgische Sektion mitarbeitete, in der besonders die Benediktiner von Silos hervortraten. Verlesen wurde eine Arbeit von Dom Rojo über das römisch-monastische Antiphonar im Archiv von Silos. D. Justo Perez handelte über das mozarabische Hymnarium, das nach ihm zum großen Teile mozarabisch, nicht gotisch ist (Ausgabe ist erwünscht). G. Prado über die christliche Einweihung und die Kirchweihe im mozarab. Ritus (beide sehr interessante Texte sollen bald veröffentlicht werden) und über den westgotisch-mozarab. Kirchengesang. Aug. Ferreira sprach über den Ritus der Diözese Braga. [42]

F. Cabrol O. S. B., *Le R. P. Dom Paul Cagin* (Journ. of Theol. Stud. 25 [1923/24] 178—183). Liste seiner Werke mit Angabe des Inhalts und der Bedeutung (s. Jh. 3 Nr. 26). [43]

D. Baennier O. S. B., *Un ouvrier de la renaissance liturgique: Le chanoine Ulysse Chevalier* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 441—446). † 26. X. 1923. Vgl. über ihn Bellet, *M. le Ch. U. Ch. Son oeuvre scientifique. Sa bio-bibliographie* (Valence 1912<sup>2</sup>); neue Aufl. wird vorbereitet. Geb. zu Rambouillet 24. II. 1841. Seine Stärke lag in der Erudition. Das *Répertoire des Sources Historiques du Moyen-Age, Topo-Bibliographie* (1899—1903) gibt auch Hinweise auf die Liturgie, aber in sehr unvollständiger Weise. *Repertorium Hymnologicum* von 1887—1919. *Bibliothèque liturgique* 1893—1923. *Souvenirs d'une excursion archéologique en Espagne* (1892) behandeln auch viele liturg. Bücher. [44]

W. Bauer, *Einführung in das Studium der Geschichte* (Tüb. 1921). S. 155: Unter den Geschichtsquellen im engeren Sinne und zwar den schriftlich überlieferten, die Willenssphäre betreffenden Quellen stehen auch die „Liturgien“. Dagegen läßt der Überblick über Religions- und Kirchengeschichte S. 142 ff. eine Kenntnis auch nur von der Existenz einer Liturgiegeschichte völlig vermissen. A. M. [45]

O. Stählin bearbeitete in W. v. Christ's *Geschichte der griechischen Literatur*, umg. von W. Schmid und O. St. (Hdb. d. Altertumswiss. VII 2, 2) die christliche Literatur. Die 6. Aufl. (1924) bringt den christl. Teil von S. 1105 ab und behandelt auch die liturg. Schriften mit reichen Literaturangaben. [46]

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. IV. Bd. *Das fünfte Jahrhundert mit Einschluß der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts* (Freib.

i. B. 1924). Das gediegene Werk erfährt durch den 4. Bd. eine außerordentlich wertvolle, allen Anforderungen einer handlichen und zugleich wissenschaftlichen Literaturgeschichte gerecht werdende Fortsetzung. Der Liturgiehistoriker, der doch mit dem ganzen Schrifttum dieser Zeit sich vertraut machen muß, wird auf Schritt und Tritt dieses Buch zu Rate ziehen können. Wenn hier einiges besonders hervorgehoben wird, geschieht es teils deswegen, weil auch bei B. diese Punkte besonders betont sind, teils der Anregung halber, die von einer solchen Erwähnung ausgehen kann. — S. 22: Die Pflege des Kirchenlieds infolge der Entwicklung des kirchlichen Gottesdienstes; Übergang vom quantitativen zum rhythmischen Vers, teilweise unter dem Einfluß der syrischen Dichter. — S. 62: Die Ostertafel des Cyrillus von Alexandrien († 444) für die Jahre 437—531 bei Dionysius Exiguus. B. nimmt mit Conybeare auf Grund der altarmenischen Übersetzung eines Schreibens C.s an Theodosius II. gegen Ed. Schwartz die Echtheit der Ostertafel an, jedoch mit Krusch die Unechtheit des *Prologus de ratione paschae* und der *Epistola ad Leonem papam*. — S. 66: Die beiden dem C. zugeschriebenen Liturgien bei Renaudot, *Lit. or. Coll.* (Par. 1716), eine koptische (mit der griech. Markusliturgie verwandt) und eine syrisch-jakobitische. Die erstere hängt unzweifelhaft mit C. zusammen, dagegen „beansprucht die zweite C.s Namen jedenfalls mit Unrecht“. — S. 78: Über die bei den syrischen Nestorianern gebrauchte Liturgie „des Nestorius“ mit Annahme der Erklärung Baumstarks als einer syrischen Übersetzung jener griechisch-konstantinopolitanischen Liturgie, aus welcher durch starke Kürzungen die byzantinische Chrysostomusliturgie hervorging. — S. 130—132: Tropariendichter (vgl. S. 23); die hl. Nachtwachen (*παννυχίδες*) des Anthimus — sein dogmatischer Gegner war Timokles, gleichfalls Tropariendichter — in der Kirche der hl. Irene zu Konstantinopel, Teilnahme des hl. Auxentius, der wie Anth. *ὕμνων* verfaßte. S. 131 Begriff des *τροπάριον*: „Es kann sowohl ein kurzes liturgisches Gebet in ungebundener als auch ein kurzes liturgisches Lied in gebundener Rede bezeichnen.“ Beispiele beim Biographen des hl. Auxentius († ca. 470) verlaufen „in den Bahnen des liturgischen Dialogs“. — S. 207 f. zu Proklos v. Konstantinopel<sup>1</sup> († 446): Ein *Tractatus de traditione divinae missae* gehört nicht dem Pr., sondern einem Späteren an. Auch für die von Ebedjesu gekannte Schrift des Pr. *De sacro commemorationis (seu divina liturgia)* ist die Autorschaft nicht sicher. — S. 288: Die syrischen Monophysiten schrieben dem Dionysius Areopagita eine Liturgie zu, ohne daß ein engerer Zusammenhang zwischen dieser Lit. und der Beschreibung der Meßfeier in der Eccl. hier. bestünde. — S. 342 ff.: Ephräm d. Syrer, dessen Gesänge seit dem 4. Jahrh. zu dem eisernen Bestand der Liturgie der „syrischen Kirche gehören“. Seine Madrasche (= „Lieder zum Singen“ im Gegensatz zu Memre = „metrische Reden“ S. 344) sind „bis zu einem gewissen Grade das Vorbild der byzantinischen Hymnen“ geworden (S. 345). S. 371 ff. wird über ‚Liturgische Gesänge‘ gehandelt, d. h. solche, „welche entweder von vornherein zum Vortrag beim öffentlichen Gottesdienst bestimmt waren oder doch nachträglich für den liturgischen Gebrauch geeignet befunden wurden“. Alle echten Hymnen E.s auf die Geburt des Herrn sind Epiphaniehymnen, weil E. das Weihnachtsfest des 25. Dez. noch nicht kennt. Verschiedene Madrasche auf die Gottesmutter stehen nur in verhältnismäßig jungen Hss. (S. 372). S. 373: *Necrosima seu Funebres Canones* = ein nach den Gesichtspunkten der liturgischen Poesie geord-

<sup>1</sup> Ich möchte hier die schon München 1919 erschienene, aber im Jb. noch nicht angezeigte verdienstliche Monographie von F. X. Bauer, *Proklos von Konstantinopel. Ein Beitrag z. Kirchen- u. Dogmengesch. des 5. Jahrh.* (Veröff. des kirchenhist. Sem. München IV, 8) nachtragen. Die dort auftauchenden liturgischen Fragen habe ich bereits Berl. phil. Wschr. 40 (1920) Sp. 315 gekennzeichnet.

netes Rituale; die *Sermones Rogationum*, zitiert von Philoxenos von Mabbug († 523) — selbst ein angeblicher Verfasser von liturg. Schriften und Gebeten (S. 419) —, mehrere veröffentlicht von Lamy = Bittgesänge (Litaneien) bei öffentlichen Bittgängen. S. 374: Assuana, angeblicher Lehrer E.s, Hymnograph, durch den Patriarchen Rahmani 1909 entdeckt (Grabgesang). S. 375: Anonymi hymnus ad tonum hymnorum Ephraemi de paradiso aus einer Hs. d. J. 519. — S. 395: Die „Sugitha“ bei Cyrillonas. — S. 399: Balai; die Erinnerung an das Versmaß, das er zu gebrauchen pflegte, ist lebendig geblieben, weil nicht wenige seiner Lieder Eingang in die liturgischen Bücher fanden (vgl. S. 401). — S. 408 f.: Die metrischen Reden des Narses († um 500); ein großer Teil dadurch gerettet, daß er Eingang in die liturgischen Bücher fand. Von der Homiliensammlung (ed. Mingana) hat besonderen Wert Nr. 17 über die „Erklärung der Geheimnisse“, ein vollständiger Kommentar zur eucharistischen Liturgie. Hom. 17 u. 22 sind vielleicht die im Katalog von Ebedjesu erwähnte ‚expositio sacramentorum et baptismi‘. — S. 412: Jakob v. Sarug (451—521), Monophysit; von den drei auf uns gekommenen monoph. Lebensabrisse ist einer, vielleicht vom späteren Bischof Georg v. Sarug, „ein breiter und schwülstiger Panegyrikus in zwölfsilbigen Versen“ — zum liturgischen Gebrauch am Gedächtnistag Jakobs verfaßt. Auch eine der vielen bei den Jakobiten und Maroniten gebräuchlichen Liturgien oder Anaphoren, sowie einer der maronitischen Ordines für die Spendung von Taufe und Firmung tragen Jakobs Namen (S. 414/5). — S. 628 f. zu Papst Gelasius I. († 496): Hymnen ‚in similitudinem Ambrosii episcopi‘ sind verschollen. Die im Liber pontificalis erwähnten ‚Sacramentorum praefationes et orationes‘ können im sog. Sac. Gelas. enthalten sein, über das bei B. S. 209 gesprochen wird; Erwähnung der *Deprecatio Gelasii* (vgl. Jb. 1 Nr. 338). — S. 645: Die Verse des Seditius ‚Salve sancta parens...‘ in der Liturgie (vgl. Jb. 1 Nr. 368). S. 346: Die Hymnen des Sed., bes. *A solis ortus cardine* im römischen Brevier. (Über das Erlahmen der Hymnendichtung im 5. Jahrh. allgemein S. 434.) — Gleichzeitig ist ein Sonderdruck der Nachträge und Ergänzungen aus der 2. Aufl. des III. Bdes. herausgegeben worden; auch diese müssen für die Liturgiegeschichte herangezogen werden (z. B. S. 668: Mönchsregel des hl. Pachomius, S. 670 *Regulae Basilii* d. Gr. Zu S. 678 [Hieronymus] vgl. auch Jb. 1 Nr. 350).

A. M. [47]

Fr. Zimmermann, *Bibliotheca philologica classica*. Beiblatt zum Jahresber. über die Fortschritte der klass. Altertumswiss. Bd. 45, 1918 (Lpz. 1921) und Bd. 46, 1919 (Lpz. 1922). Die Bibliographie könnte auch dem Liturgieforscher namentlich für die religionswissenschaftlichen Zusammenhänge und das christl. Altertum reiches Material an die Hand geben, wenn gegenüber den zahlreichen Lücken, Verstößen, Falscheinreibungen usw. nicht äußerste Vorsicht am Platze wäre. Zunächst dürfen die Bände nicht benutzt werden ohne die Berichtigungen und Ergänzungen, die Rud. Klubmann in den beiden Rezensionen: Bayr. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 58 (1922) 151—3 (zu Bd. 45) und ebda. 60 (1924) 57—62 (zu Bd. 46) in erschreckender Fülle gegeben hat. Dabei hat Kl. nur einige Gebiete herausheben wollen. Für unsere Forschungen fehlen z. B. aus den Jahren 1918/9 die im Jb. 1 unter Nr. 85, 138, 139, 145 erwähnten, auch in die Altertumswissenschaften einschlägigen Arbeiten. Von Harnack, *Der kirchengeschichtl. Ertrag* usw. (Jb. 1, 173) ist nur (Bd. 46) der II. Teil notiert, nicht der I. (ersch. 1918). Für sehr schlimm ist anzusehen das Fehlen von Harnack, *Terminologie der Wiedergeburt* (Jb. 1, 172) und Dölger, *Sonne der Gerechtigkeit* (183). Ein grober Verstoß ist es auch, wenn 46, 24 zwei Arbeiten über den Neuplatoniker Proklos unter dem Patriarchen von Konstantinopel (s. u. Nr. 47 Anm. 1) eingereiht werden, usf.

A. M. [48]

J.-B. Martin, *Bibliographie liturgique de l'Ordre de Saint-Benoît* (Rev. Mabillon 13 [1923] 188—197; 14 [1924] 96—107). Nach dem Tode des Abbé Martin



gibt die Redaktion die Nrn. 201—321 des bibl. Verzeichnisses nach den hinterlassenen Aufzeichnungen heraus; s. Jb. 1 Nr. 5, 3 Nr. 29. [49]

P. Siffrin O. S. B., *Liturgie und Gebetsleben* (Bücherliste des Wolframbundes), Würzb. 2 1924. Wesentliche liturg. Schriften für weiteste Kreise zusammengestellt und kurz charakterisiert. A. W. [50]

### III. Praktische Textausgaben; Handbücher; Nachschlagewerke.

*Additiones et Variationes in rubricis generalibus Missalis Romani ad normam Bullae „Divino afflatu“ desumptae ex altera editione Vaticana iuxta typicam* ■ S. R. C. approbata anno 1923 (Romae 1924). [51]

*Additiones et Variationes in rubricis generalibus Breviarii Romani ad normam Bullae „Divino afflatu“ desumptae ex tertia Breviarii editione Vaticana post typicam a S. R. C. approbata anno 1923* (Romae 1923). S. auch die Zusammenstellung der Neuerungen in Eph. lit. 37 (1923) 354—356; 424; ferner ebda. 38 (1924) 27 f. [52]

*Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V Pontificis Maximi jussu editum, aliorum Pontificum cura recognitum, a Pio X reformatum et SSmi. D. n. Benedicti XV auctoritate vulgatum.* Editio IX juxta typicam Vaticanam (Ratisbonae 1924). Eine feine, handliche Ausgabe der Pustetschen Druckerei. Sehr bequem, weil sie Verweisungen möglichst vermeidet. Präfationen mit Noten. In einem Anhang die Melodien ad libitum beigelegt. [53]

*Römisches Sonntagsmeßbuch lateinisch und deutsch im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott O.S.B. hg. von Pius Bihlmeyer O.S.B.* Mit einem Titelbild (Freib. i. Br. 1924). „Kein Auszug“ aus Schott, „sondern ein fast neues Werk“. Eine kurze *Einführung* führt in das Wesen der Messe, des Kirchenjahres, des Sonntags ein. „Nach der Auffassung der alten Kirche umschließt der Ostergedanke“ nicht „zwei Geheimnisse: das Geheimnis des schmerzvollen Leidens des Erlösers und das Geheimnis seiner siegreichen Auferstehung“ (S. XIII), sondern das eine Paschamysterium d. h. das Hindurchgehen des Heilands durch das Leiden zur Auferstehung, und damit das Erlösungswerk in seiner Vollendung. Dagegen feiert der Weihnachts-(besser: Epiphanie-)Kreis die Epiphanie des Herrn in der Menschwerdung, und damit das Erlösungswerk in seiner ersten Begründung; es reicht nicht aus, zu sagen: „Der Weihnachtskreis ehrt und stellt dar die Anfänge des irdischen Lebens Christi“ (S. XII). Der Begriff der Mysterienfeier hätte die Einführung noch mehr durchdringen müssen, um die ganze Fülle des liturg. Lebens wenigstens anzudeuten. Die Übersetzung der Gesangsstücke ist von Gr. Böckeler O.S.B., die der Lesungen von Ath. Miller O.S.B., die der Orationen von A. Würth O.S.B. Die Übersetzer sind mit großer Sorgfalt und feinem Sprachgefühl an ihr Werk gegangen, so daß die Inhaltsfülle und Schönheit der lit. Texte auch durch das deutsche Gewand durchschimmert. Daß manche Wünsche noch nicht voll erfüllt sind, ist beim jetzigen Stand der lit. Forschung nicht zu verwundern. Doch hätten die Arbeiten der letzten Jahre noch mehr ausgenutzt werden können. Es fällt auch in der Übers. auf, daß der Mysteriengedanke zu kurz kommt, der doch oft erst den eigentlichen Kern der Lit. enthüllt. Betrachten wir z. B. die Übers. von Röm. 6, 3—11 (S. 311). „auf Chr. J. getauft“, „auf seinen Tod getauft“ gibt wohl nicht ganz das *in (eis)* des Originals wieder: dies bezeichnet eine viel tiefere Verbindung als die Verpflichtung oder dgl. auf seinen Namen. „Begraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe im Tode“ ist viel prägnanter als: „Denn wir sind mit ihm in der Taufe in den Tod hinabgestiegen“. Ganz verkennt den echten liturg. Mysteriengedanken folgende Übers.: „Wenn wir ihm nämlich verbunden worden sind durch die Ähnlichkeit mit seinem Tode, werden wir es auch durch die Ähnlichkeit mit seiner Auferstehung sein.“

Im Urtext heißt es: „Wenn wir nämlich eingepflanzt worden sind in das Gleichnisbild seines Todes (d. h.: das Mysteriensymbol s. T., das eben in dem Untergetaucht- und Begrabenwerden in der Taufe besteht), dann wird das für uns auch der Fall sein in bezug auf die Auferstehung“ (d. h. die Teilnahme an dem liturg. Symbol des Todes verbürgt uns auch die Teilnahme an der Auferstehung). „Daß er ein für allemal starb, geschah der Sünde wegen“ steht nicht im griech. Urtext, auch nicht in der lat. Übers., obwohl hier fälschlich das Komma nach *peccato* steht anstatt vorher; es muß heißen: „denn wenn er starb, so starb er ein für allemal der Sünde; wenn er aber lebt, so lebt er Gott“; so lebt der Christ durch das *Mysterium* für Gott. — Auch in der Übers. der Orationen zeigt sich mehrfach eine Scheu vor dem Mysterienbegriff. *mysteria* wird gewöhnlich mit „Geheimnisse“ übersetzt, während es die Mysterienhandlung bedeutet. S. 200: *paschalibus initiata mysteriis*, „in heiliger Osterfeier neu geweiht“; hier ist mit Recht „Feier“ übersetzt, aber *initiare* heißt nicht „neu w.“; richtig wäre: „geweiht durch die österliche Mysterienfeier“. *sacramenta paschalia* (S. 203) sind nicht bloß „heilige Ostergaben“, sondern „österliche Mysterienspeise“. Unrichtig ist S. 255: *quod (oblato) agit mysterio, uirtute perficiat* „was es im Geheimnis darstellt, vollbringe es durch seine Kraft“; vielmehr soll die „heilige Opferhandlung, was sie als Mysterienhandlung darstellt, der (innern) Wirkung nach vollbringen“; *m.* ist die äußere symbolische Handlung, *uirt.* die Gnade, die jene Handlung bezeichnet und bewirkt. Sehr schön ist derselbe Gedanke ausgesprochen in der Postc. von Himmelfahrt: *ut quae uisibilibus mysteriis sumenda percepimus, inuisibili consequamur effectus*; der sichtbaren Mysterienspeise (die in sichtbarer Mysterienhandlung hergestellt wurde) entspricht die unsichtbare Wirkung; die Mysterienidee ist jedoch stark verwischt in der Übers. S. 275: „daß wir durch die sichtbaren heiligen Gaben... die unsichtbare Wirkung in uns erfahren“. Prachtvoll ist die Verbindung mehrerer Mysteriengedanken: Licht, *Mysterium*, *κοινωνία*, Schauen mit reinem Auge, Essen von der Mysterienspeise, äußeres Sehen und innere Wirkung in der Postc. der Oktav von Epiph., was in der Übers. aber nicht genug herauskommt; ich schlage etwa vor: „Mit himmlischem Lichte, o Herr, überstrahle uns immer und überall; das *Mysterium*, zu dessen Gemeinschaft du uns geführt hast, laß uns mit reinem Auge schauen und mit würdigem Herzen genießen.“ — Auch sonst muß die Forschung noch mehr in den Tiefen der Orationen eindringen. *sacristici commercia* (267) ist der Opfertausch. 252 *perpetuae laetitiae* ist nicht die „ewige Glückseligkeit“, sondern „beständig andauernde Freude“. *uota* ist nach den Forschungen Aug. Daniels' (Jb. 1 S. 40 ff.) nicht bloß mit „Bitten“ zu übersetzen. 317 *sanzisti* hat einen viel tieferen Sinn als „du hast geheiligt“; es bedeutet vielmehr: „du hast die mannigfachen, im Gesetze vorgeschriebenen Opfer durch das vollkommene eine Opfer (aufgehoben und) zur Vollendung geführt“. Weshalb *rationabilis* (218) „wertvoll“ heißen soll, ist nicht einzusehen; vgl. Jb. 2 S. 98 ff. — Diese Bemerkungen mögen dazu beitragen, daß das treffliche Buch, das auf dem Wege zu einem vollendeten Meßbuch eine bedeutende Stufe bezeichnet, noch besser seinen Zweck erfülle. [54]

*Römisches Meßbuch. Die kirchlichen Meßgebete deutsch und lateinisch, die Vespren der Sonntage u. höheren Feste und viele sonstige Gebete aus dem Gebetschatz der Kirche.* Von P. Hermann Fischer S. V. D. (Steyl [1922]). Die Einleitung empfiehlt eindringlich das Mitleben mit der Liturgie, bes. der Messe. Dieser Grundsatz ist aber nicht konsequent durchgeführt, insofern nun doch z. B. eine Kommunionandacht geboten wird; doch wird dazu bemerkt, die beste Vorbereitung sei die Messe selbst. Auch sonst wäre im einzelnen manches zu bessern; aber das Buch ist doch ein erfreuliches Zeichen für das wachsende Mitleben des Volkes mit der Liturgie und wird dieses fördern. [55]

J. Haag, *Orate fratres! Brüder betet! Deutsches Meßbuch für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres* (Dülmen 1923). Enthält nur deutsche Texte. Zu den

(oft zu sehr paraphrasierenden) Übertragungen ist dasselbe zu bemerken wie zu Nr. 54. Sie lassen die Vertrautheit mit den mühseligen Untersuchungen der letzten Jahre bes. über Mysterium und Sakrament vermissen und werden dadurch zu allgemein und zu wenig sagend. In den Erklärungen ist manch trefflicher Gedanke. I. A. aber unterläßt der Verfasser es, die Texte konkret auf die eucharistische Feier zu beziehen. Vgl. oben S. 135 ff. A. W. [56]

*Missale Ambrosianum.* Die Nonnen von Unserer L. Frau vom Coenaculum in Mailand haben das *Missale Ambrosianum* ins Italienische übersetzt; bisher ist der 1. Teil erschienen: *Messale Ambrosiano. Dall' Avvento al Sabato Santo* (Milano 1923). Msgr. D. G. N o g a r a unterstützte die Nonnen bei der nicht leichten Arbeit. Die Einleitung: *Notizia liturgica* schrieb A. B e r n a r e g g i; er führt folgendes aus: Die Lit. ist nicht etwa bloß der dekorative und zeremonielle Teil des Kultus, sondern die gemeinsame (soziale) Betätigung der Tugend der Gottesverehrung durch die Kirche; daraus ergibt sich die heiligende Kraft der Lit. für den einzelnen wie für die Kirche als Gemeinschaft. Der ambros. Ritus ist vom röm. nicht wesentlich verschieden; er hat verschiedene orientalische Einflüsse erfahren, die über Gallien, das Exarchat und Illyrien ihren Weg nach Mailand fanden. — Es folgen Belehrungen über die lit. Zeiten, das lit. Kultgebäude, Erklärungen der lit. Geräte und Gewänder. H. H. [57]

A. Wintersig O. S. B., *Die Chormesse. Lateinisch und deutsch* (Liturg. Volksbüchlein VIII [Freib. i. Br. 1924]). In der Einführung wird das Wesen der Chormesse — das ist wohl der bezeichnendste deutsche Ausdruck für *missa recitata* — von der wesentlichsten und idealsten Form der Meßfeier, vom Hochamt aus dargestellt. Die Gemeinschaft übernimmt in ihr die Rolle des Chores und der Meßdiener und gibt so der „Privatmesse“ mehr den Charakter einer Gemeinschaftsmesse, gleicht sie dem Hochamt an, nicht um dieses zu verdrängen, sondern um zu ihm zu führen. Zu den Gründen für die Erlaubtheit und Kirchlichkeit der Chormesse (4) vergleiche man noch den Nr. 101 notierten Artikel von Z. E. H. Croegaert. Weiter wird gezeigt, wie aus der Anteilnahme am priesterlichen Beten fast notwendig die am Opfermahl der hl. Kommunion erwächst. Wenn die Kirche den Anschluß der Gläubigen an Opferungsgebete und Opfermahl empfiehlt, muß es ihr sehr erwünscht sein, wenn die Opfergesinnung auch symbolisch zum Ausdruck kommt — entsprechend der leib-seelischen Beschaffenheit des Menschen. Die uralte Sitte des Opferganges, die sich von den ersten Zeiten der Kirche bis zur Gegenwart (Geldopferspenden bei Seelenämtern) erhalten hat, verdient darum Wiederbelebung in einer reineren Form, wobei die Gläubigen die Oblate als Symbol der Opferhingabe ihrer selbst zum Altare tragen und sie so sichtbar einschließen in die Selbsthingabe Christi, durch die ihre eigene Hingabe in der Messe erst Wert vor Gott bekommt. Man kann den Opfergang in der heute wieder in Übung kommenden Form nicht als Neuerung abtun mit der Begründung, der Opfergang der alten Christen sei rein ökonomischer Natur gewesen. Wenn nicht das Bedürfnis nach symbolischem Ausdruck einer inneren Haltung gewesen wäre, würde man sicher eine „rationalere“ Form für den Unterhalt von Armen und Klerus gefunden haben. Diese fand übrigens nicht in jeder Messe statt, wohl aber der eucharistische Opfergang; s. u. a. Jb. 2 Nr. 228 und 3 Nr. 211. Die Neubelebung des Kommunionempfangs durch Pius X. muß auch zum Opfergang zurückführen. Es geht nicht an, nur den Geldopfergang bei Seelenämtern als liturgisch gelten zu lassen. Bei der Eröffnung des Benediktinerinnenklosters Wépion-sur-Meuse wurde übrigens im Beisein des päpstlichen Nuntius für Belgien die *missa recitata* mit Opfergang und Kommunionpsalm gefeiert. — In einem 2. und 3. Abschnitt der Einführung wird die äußere Feier der Chormesse und des Opferganges im engsten Anschluß an die Rubriken des Missale und Rituale beschrieben. Die Anordnung des Textes des Ordo und des Canon und der Gratiarum actio ist praktisch und übersichtlich. Nur der lateinische Text ist



zum gemeinsamen Sprechen mit rhythmischen Zeichen versehen; was die Gemeinde spricht, ist durch Druck hervorgehoben. Die Übersetzung befließt sich engsten Anschlusses an den lateinischen Text, besonders in bezug auf die Wortstellung. Dadurch soll jedem Beter mit der Zeit das Lateinische der Messe so nahe gebracht werden, daß er die ungefähre Bedeutung der Worte verstehen lernt und dadurch die Mysteriensprache die Ehrfurchtssprache seiner Seele wird. A. W. [58]

**J. Kramp S. J., *Missa. Für den gemeinsamen Gebrauch bearbeitet*** (Regensb. 1924). Nach dem Vorwort gibt es heute für die gemeinsame Abhaltung des Opfergottesdienstes drei Arten: das Hochamt, die deutsche Singmesse und die sog. *missa recitata*. Die von Kramp für die letztere gegebene Vorlage verbindet das deutsche Kirchenlied mit deutschem oder lateinischem Wechselgebet des *Ordo* und *Canon Missae*. Damit wird dem Begriff der *m. rec.* aber ein Inhalt gegeben, der gemeinhin nicht damit verbunden wird. Eine reine liturgische und klassischere Form der *m. rec.*, wie sie auch in Italien, Frankreich und Belgien sowie im westlichen Deutschland üblich ist, gab ich in meinem Nr. 58 angezeigten Büchlein. Kramp behandelt in einem 1. Kap. den Opfergedanken, über dessen Ausdeutung durch den Verf. zu Nr. 89 f. berichtet wird. In einem 2. Kap. ist die Haltung bei der Liturgiefeier beschrieben. Das 3. Kap. „Das heilige Mysterium“ bringt in übersichtlicher Anordnung den Text der Meßgebete mit Erklärungen besonders in Hinsicht auf den Opfergedanken. A. W. [59]

**H. Fischer S. V. D., *Chormesse der Gläubigen. Gemeinschaftliche Meßbandacht in den Gebeten der Kirche mit Kommunionempfang zum öffentlichen und privaten Gebrauch*** (Steyl 1923). Die Einführung unterrichtet gut über die Erlaubtheit der *missa dialogata*, die wegen des chorischen Sprechens „Chormesse“, zum Unterschied aber von der *missa choralis* der Kathedralkirchen „Chormesse der Gläubigen“ genannt wird. Vorteile und Einübung der Messe werden gut dargelegt. Befremdlich ist es, daß die wechselnden Stücke immer aus der Messe von Fronleichnam genommen werden sollen, wo doch F. selbst ein „Römisches Meßbuch“ herausgab, aus denen man die Stücke nach der Kirchenzeit vorbereiten lassen kann. So wird die Teilnahme des Volkes wieder auf ein sehr geringes Maß beschränkt. Dasselbe folgt auch aus der Praxis, die Gebete bei der Opferung, im Kanon, vor und nach der Kommunion durch Umschreibungen, Kürzungen oder Lieder zu ersetzen. Wenn das römische Dekret auch das laute Beten dieser Gebete durch die Gläubigen (zumal im Kanon) verbietet, so ist dennoch als Ideal zu wünschen, daß die Gläubigen nach einem lateinisch-deutschen Text diesen Gebeten folgen. Es widerspricht dem Wesen einer Lesung (Epistel, Evangelium), wenn sie abwechselnd von Vorbeter und Gemeinde gebetet wird. Auch bei den Gebeten ist das sinnwidrig. Die Gemeinde hat da nur das Amen zu sprechen. Die S. 6 gegebene Einteilung der Messe ist ganz verfehlt. Der Kanon von Präfation bis kl. Elevation ist eine Einheit. Man sollte überhaupt von dem vielen Einteilen absehen und nur die Einteilung des Missale wiedergeben. Die Gebete, die bei der Wandlung angegeben sind, und der Hymnus *Adoro te devote, latens Deitas*, den man nach derselben beten soll, lenkt die Gläubigen so sehr von der richtigen Haltung beim Mysterium ab, daß dagegen der bei Stufengebet usw. erreichte Anschluß an den Priester nicht mehr viel wiegt. Man sollte übrigens die Bedeutung der geistlichen Kommunion nicht so überschätzen, daß eine Unterschätzung der wirklichen daraus wird. Weshalb die Danksagung nach der Eucharistia (= Danksagung) wenigstens (wenigstens!) eine Viertelstunde betragen müsse, ist nicht einzusehen. Die *Gratiarum actio* des Missale den Gläubigen zugänglich zu machen, ist jedoch ein Fortschritt. Warum wird *ad Deum, qui laetificat iuventutem meam* auf S. 8. anders übersetzt als auf S. 9? Inwiefern ist das *Confiteor* ein Gebet um Seelenreinheit? A. W. [60]

**J. Weiger, *Liturgisches Marienbuch*** (Mainz 1924). Enthält in ansprechender Übertragung alle Marienmessen des Missale und die kleinen Tagzeiten der aller-

seligsten Jungfrau. Hier sei es genannt wegen der feinsinnigen Einleitung über das Werden der Marienverehrung in der Lit. So wertvoll das Büchlein sein mag zur Befruchtung der Marienverehrung aus der Lit., die Gefahr, daß dieses Marienkirchenjahr das Kirchenjahr des Herrn, und das *parvum officium* das *officium divinum* ungehörlicherweise zurückdränge, wird dadurch, wenn auch unbeabsichtigt, vermehrt.

A. W. [61]

A. Stock O. S. B., *Morgenlob und Abendsegen im Geiste der Kirche* (Mnch. 1924) enthält lat. und deutsch je zwei Gebete für den Morgen und Abend in engem Anschluß an Laudes und Prim bzw. Vesper und Komplet; eine gute Einleitung und kurze Schlußbemerkungen unterrichten über Geist und Art des liturg. Gebetes. — Ähnlich ist das *Liturgische Tischgebet, Benedictio mensae* (Mnch. 2 1924) herausgegeben; die neue Aufl. gibt bis auf eine kleine Rubrik den genauen liturg. Text. [62]

P. Parsch, *Aus Brevier und Meßbuch. Liturgische Perlen für das Volk*. 1. Bd. *Der Gottesdienst der heiligen Nacht*. 5. Bd. *Das kirchliche Morgen- und Nachtgebet* (Regensburg. 1923). Aus der Jb. 3 Nr. 88 bespr. Klosterneuburger Sammlung liegen zwei weitere Bändchen vor. P. hat eine leichte — dem modernen Empfinden allerdings naheliegende und darum vielleicht beabsichtigte — Neigung zum Systematisieren, wodurch hier und da dem liturg. Text seine gewollte lyrische Freiheit genommen wird. Es mag dabei auch der Umstand mitspielen, daß P. zu viel erklären will (oft fast jeden Vers!) und der persönlichen Mitarbeit zu wenig überläßt. Gut ist die Einführung in die erste Weihnachtsmesse. Eine stärkere Betonung des Mysteriencharakters würde den Inhalt der Gesänge noch besser aufleuchten lassen, so z. B. der Com. *In splendoribus*, wo es von den christusgeeinten „vergotteten“ Gläubigen heißt: *ego hodie genui te*. P. erkennt aber die Eigenart der Liturgie, wenn er in Prim und Komplet „mehr subjektive, persönliche Gebete des einzelnen Beters“ sieht (5. Bd. S. 9). So ist denn auch seine „Liturgische Anwendung“ der Komplet (S. 58) ein Beispiel dafür, wie man ein Gemeinschaftsgebet zu einem vorwiegend subjektiven, individualistischen Gebet gestalten kann. Liturgie ist immer und in allen Horen ein Gemeinschaftsgebet, das die Kirche als das *corpus Christi mysticum* verrichtet. Zwar tragen Prim und Komplet nicht den hochfeierlichen Charakter wie das eigentliche Morgen- und Abendgebet, die Laudes und Vesper; die Kirche betrachtet in ihnen auch mehr die Nöten, Sorgen und Arbeiten, auch die Sündhaftigkeit ihrer Kinder, während in Laudes und Vesper, wie auch P. (S. 9) betont, die Erlösung im Vordergrund steht; aber dabei betet doch die Kirche Prim und Komplet, und wir schließen uns als Glieder der Kirche ihrem Gebete an, machen ihr Gebet uns zu eigen und denken und flehen nicht nur für uns, sondern auch mit allen und für alle, die mit uns zur „Gemeinschaft der Heiligen“ gehören.

A. St. [63/64]

P. Parsch, *Das Stundengebet der heiligen Kirche. Ein liturgisches Laiengebetbuch*. Klosterneuburg [1924]. Dies dankenswerte, soweit ich sehe, bisher in Deutschland wenig bekannt gewordene Buch gibt die kirchlichen Tageszeiten nach Wochentagen in deutscher Übertragung. Als Anhängsel folgen noch eine Marienvesper, die Preces der Bußlaudes und Vesper sowie die Sonntagsorationen. Ausdrücklich ist darauf hingewiesen, daß die Psalmenübersetzung oft den „Vollsinn an Stelle des Vorbildes gebraucht“ d. h. „die Ereignisse des Alten Bundes unter der Perspektive des Neuen“ sieht. In vielen anderen Fällen wird die Akkommodation dem Beter überlassen; vielleicht wäre es am besten bei diesem Verfahren ganz geblieben. Die einzelnen Tage und Tageszeiten sind, wie P. sich ausdrückt, „in geschlossene Gebetsbilder mit möglichst einheitlichem Thema gefaßt“, oft sehr ansprechende kurze Erläuterungen vorangestellt und beigegeben. Sowohl in der Einleitung wie bei den Übersetzungen spürt man des Verfassers überaus sorgsame und warmfühlende Art, die den hl. Texten wirklich in die Seele blickt. Daß die geschichtliche Seite der Dinge so gut wie ganz zurücktritt, wird man trotz des erbaulichen Zwecks des Buches bedauern dürfen.

A. S. [65]

*Directorium „Kirchenkalender“ für Laien zum Aufschlagen der hl. Messe im Jahre des Heiles 1923* (Klosterneuburg 1923). Das für die Erzdiözese Wien und die Klosterneuburger Stiftskirche gültige Hilfsmittel ist in erster Linie für Benutzer von Schott's „Meßbuch“ bestimmt. Durch Interpunktionszeichen würden sich manche Angaben für Neulinge noch verdeutlichen. A. S. [66]

**Edm. Battisti** O. S. B., *Sacramentario dei fedeli con note storico-liturgiche* (Torino-Roma 1923). Der Titel ist irreführend, insofern als B. nicht das Meßmysterium, sondern die Sakramente behandelt. [67]

**A. Gramatica**, *Biblorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam nova editio, Breviario perpetuo et concordantiis aucta, adnotatis etiam locis qui in monumentis fidei sollemnioribus et in liturgia romana usurpari consueverunt* (Turin 1922). 2. Aufl. des 1914 ersch. Werkes, das u. a. am Rande auch die liturg. Verwendung der Schrifttexte angibt. [68]

*Biblia Sacra secundum Vulgatam Clementinam* edita a P. Michaelae Hetzenauer O. M. Cap. 5 Bdchen (Ratisbonae 1922). Die handliche, durch sachgemäße Gliederung, Randnoten, Angabe der Parallel- und Bezugstellen, Hervorhebung der dichterischen Teile und Einzelverse bei wissenschaftlich zuverlässigem Text, für den der Name des Herausgebers bürgt, sich auszeichnende Ausgabe wird auch dem Liturgiker gute Dienste leisten und dem Liturgieübenden als Ergänzung der Schriftlesungen willkommen sein. [69]

**E. J. Quigley**, *The Rites and Ceremonies of the Visitation of Parishes and of Confirmation* (Dublin 1923). Gemäß den Vorschriften von Trient. [70]

**P. Gontier**, *Explication du Pontifical* (Paris-Bayeux 4 1922). Verbesserte Auflage. [71]

**Ch. Willi** O. SS. R., *Le Bréviaire expliqué* (Paris 1922). Kurz besprochen Jb. 3 Nr. 45; vgl. noch die scharfe Kritik von F. Vanderstuyf (*Le Vie et les Arts* lit. 10 [1923/24] 142 f.) und die *Correspondance* zwischen W. und V. (ebda. 11 [1924/25] 26—35). [72]

**K. Kastner**, *Praktischer Brevier-Kommentar. II. Proprium Sanctorum — Commune Sanctorum* (Breslau 1924) behandelt in der Jb. 3 Nr. 106 gekennzeichneten Art die beiden letzten Teile des Breviers. Die Literaturangaben sind womöglich noch reichhaltiger und dankenswerter als im I. Band. Sie ermöglichen selbständiges Urteil in strittigen Fragen. Keiner, der über das Brevier und seine Teile arbeitet, wird an diesem Werke vorübergehen können. Ein kurzer Abriß der geschichtlichen Entwicklung des Breviarium Romanum beschließt das Werk. A. W. [73]

**L. A. Molien**, *La prière de l'Eglise. I. Messe et heures du jour. II. L'Année liturgique* (Paris 1924). 2 Bde von 528 und 618 S. Dies populäre Werk ist eine Art Thalhofer für die weiteren, liturgisch interessierten Kreise. Diese werden daraus viel lernen. Zu den praktischen Belehrungen und den Erklärungen der Zeremonien und Riten fügt M. ausführliche Darlegungen über die Geschichte der Feste und Riten, die im allgemeinen sich der neueren Forschungen bedienen. Man hat jedoch den Eindruck, daß der Verf., durch die Abfassung des Werkes ganz absorbiert, die Arbeiten der letzten 2—3 Jahre nicht gewissenhaft ausgenutzt hat. Er entlehnt vieles D. Cagin, D. Cabrol und P. Batiffol, letzterem etwas sklavisch. Man könnte auf manche Ungenauigkeiten hinweisen. Weshalb z. B. „Rupert de Tui“ (II 585) statt „Rupert von Deutz“? L. G. [74]

**Gr. Martinez de Antonana**, *Manual de Liturgia sagrada según la ultima reforma del Breviario y del Misal y las novisimas disposiciones de la Santa Sede*. 2. Bd. (Madrid 1922). Behandelt Rituale und Kirchenjahr und Pontifikalfunktionen. [75]

**J. Haegy**, *Manuel de liturgie et cérémoniel selon le rit romain* (Paris 12 1923). 2 Bde von XIII und 710 und 636 S. Dies Werk, das schon lange in gutem Rufe steht, ist ein ausgezeichnetes Handbuch der prakt. Lit., gut eingeteilt und leicht zu



handhaben. Das etwa 100 S. umfassende Inhaltsverzeichnis ermöglicht es, sofort die gewünschte Belehrung zu finden.

L. G. [76]

**L. Eisenhofer**, *Katholische Liturgik* (Herders theol. Grundrisse, Frb. i. Br. 1924). Ein knapper, innerhalb des üblichen Rahmens recht Gutes bietender Grundriß in klarer Sprache, dazu kurze Literaturangaben. Vgl. meine ausführliche Bespr. in der *Theol. Revue* 1925 Heft 1. Dort machte ich auch einen Vorschlag einer mehr aus dem Wesen der Liturgie hervorgehenden Behandlung und Einteilung, den ich auch hier kurz andeute. Zunächst müßte das innere Wesen der Liturgie philosophisch-theologisch dargelegt werden mit seinen natürlichen und übernatürlichen Grundlagen; dann, wie diese Idee naturgemäß sich geschichtlich entfaltet. Die Liturgik wäre dann einzuteilen in eine Lit. des Wortes und des Mysteriums. Letzteres muß als bestimmender Wesenskern zuerst behandelt werden. Also: Begriff des Myst. (mit Hilfe der antiken Religionsgeschichte zu erforschen) und seiner Inhalte: Opfer, Weihe, Initiation, Sakrament usw. Dann das oberste christliche Mysterium, die Messe als *sacramentum redemptionis* d. h. symbolische Begehung des Erlösungswerkes und das daraus hervorgehende Sakrament der Eucharistie. Opfer und Sakrament gehören da aufs engste zusammen. Hier sind also Taufe und Firmung anzuschließen, die zusammen mit der Eucharistie die Initiation des Christen darstellen und zum Opfermysterium hinleiten. Dann die übrigen Mysterien (d. h. Sakramente und Sakramentalien). Alle sind Weihen: Weihe zum hierarchischen Priestertum, zur pneumatischen Würde des Abtes, der Äbtissin, des Mönches, der Jungfrau usw. Die Weihen der Kirche, des Gottesackers, der hl. Geräte, die Benediktionen schließen sich gut an. Aus dem Mysterium der Erlösung fließt alle Weihe. Dieser Teil erschiene so deutlich als der Kern aller Liturgie; das Wesentliche tritt deutlich hervor; die Form des Myst. ergibt sich aus seinem Inhalt. Als Abschluß wäre in diesem Teile die Entfaltung des Erlösungsmysteriums im sog. Kirchenjahr zu schildern. Der II. Teil umfaßt die Liturgie des Wortes, soweit es nicht direkt dem Mysterium dient, d. h. der Lehre und des Gebetes, die das Mysterium umrahmen; also bes. Offizium und Katechumenenmesse. Ein Schlußteil müßte darstellen, wie die Liturgie sich einen Raum schafft (liturg. Architektur), diesen ausstattet (l. Kunst), das Wort zum Gesang erhebt (l. Musik), den Liturgen auszeichnet (l. Etikette, Paramentik). Schließlich ein Hinweis auf die Pastoraliturgik. — Die lit. Musik ist bei Eis. ganz ausgefallen. Für Einzelwünsche verweise ich auf die Rez. in der *Theol. Revue*.

[77]

**Jos. Braun S. J.**, *Liturgisches Handlexikon*. 2. verb., sehr verm. Aufl. (Regensb. 1924). Die 1. Aufl. s. Jb. 2 Nr. 22. Die 2. ist bes. für die oriental. Riten bedeutend vermehrt. Dadurch hat das praktische Buch noch gewonnen. Es wird auch dem Liturgiker gute Dienste leisten. Freilich versagt es auch zuweilen, woran nicht nur die Kürze der Artikel schuld ist. Br. will nach dem Vorwort die jetzige und die mittelalterl. Terminologie darlegen. Die grundlegende, entscheidende Terminologie des christl. At. kommt dabei zu kurz. Sehr dürftig sind z. B. die Artikel: *Eucharistie*, *Epiklese*, *Mysterium*. Der Meßkanon beginnt nach Br. erst mit dem *Te igitur*; er wird „seit alters still gebetet“. Unter *Opfer* wird die nachtrident. Destruktionstheorie (s. darüber Kramp S. J., Nr. 89 f.) als die Opfertheorie gegeben. Möge es Br. vergönnt sein, sein dankenswertes Buch immer mehr auszubauen.

[78]

**F. Cabrol, H. Leclercq O. S. B.**, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Neu erschienen bis Faszikel LXI (Gotha). Den Deutschen trifft es nicht, aber es tut dem Diener der Wissenschaft, die in besonderer Weise vom Geiste des Corpus Christi mysticum erfüllt ist, leid, wenn er sehen muß, wie Leclercq es fertig bringt, in einem wissenschaftlichen Werke vom Ausmaß des *Dictionnaire* den Artikel über Deutschland also einzuleiten: „Le développement alphabétique nous impose aujourd'hui l'obligation de consacrer une notice à une terre et à une race maudites...“

[79]

## IV. Zusammenfassende Behandlung einzelner Gegenstände.

**Abtei Maria Laach, Die betende Kirche. Ein liturgisches Volksbuch** (Brl. 1924). Der Untertitel könnte den Anschein erwecken, daß es sich in dem Werke um eine bloße Popularisierung liturgischer Erkenntnisse handele. In Wirklichkeit liegt hier aber eine umfassende Gesamtdarstellung der Liturgie vor, die zuerst und konsequent den Mysteriengedanken in seiner ganzen Fülle erkennen läßt, und in die eine große Menge neuester Ergebnisse der Forschung hineingearbeitet ist. Die einzelnen Arbeiten siehe unter: Stock (Nr. 1, 145), Vollmar (146, 152), Herwegen (98), Casel (134), Stricker (110), Michels (125), Böckeler (130). A. W. [80]

**A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie** (Eccles. or. hg. von Abt Herwegen 10. Bdch. Freib. i. Br. 1923). Nur ein Meister der liturgiegeschichtlichen Forschung wie B. konnte aus seinem beherrschenden Überblick heraus dies Bändchen schreiben. Mit Recht betont er die „Grenzen des Wissenkönnens“ und will bloß eine „Einführung“ geben. Er gibt aber dann doch in kürzester Form eine klare Übersicht über die gesamte Entwicklung der Liturgie, wobei er die unübersehbare Fülle des reichen Lebens in glücklicher Art unter einzelne Gesichtspunkte verteilt wie: *Häusliche und Gemeindefeier; das Erbe der Synagoge; der hellenistische Einschlag; Mannigfaltigkeit und Einheitlichkeit; geschlossene Gebiete und führende Zentren* usw. Kurze Noten in einem Anhang machen dem Forscher das Bdchen doppelt wertvoll, sind aber durch Druckfehler entstellt. An einzelner zu mäkeln ziemt sich eigentlich bei dem Zweck des Büchleins und dem Reichtum des Gebotenen nicht. Doch wird es erlaubt sein, auf einige Einzelzüge hinzuweisen, die das Bild nach der einen oder andern Seite hin deutlicher oder richtiger machen könnten. Bei dem ersten Kap. ist man etwas enttäuscht; denn bei aller gebotenen Vorsicht ließe sich doch die älteste Liturgie in ihrer originalen Schönheit lebendiger machen. Bes. gilt das von Kap. 4 *Der hellenistische Einschlag*; doch glaubt B. wohl hier an eine Ergänzung des Bd. 10 der *Eccl. or.* durch vorhergehende Bdchen derselben Sammlung. S. 21 überrascht die Auffassung, die Betonung des Königtums Gottes sei „dem christlichen Gebetsgefühl... innerlich fremd“. Dabei zitiert er als Ausklang seiner Schrift das Wort der Prim (= I. Tim. 1, 17; vgl. auch ebda 6, 15 usw.). Zu S. 23: Die Litaneiform hat neuerdings Fr. Stummer schon für den ältesten Orient nachgewiesen: *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttest. Psalmen* (1922) [s. Jb. 3 Nr. 158] 127 ff., wo 134 sogar ein direktes Flehgebet, mit gleicher Responson und vorhergehenden Namensanrufungen, also ganz das Schema der röm. Allerheiligenlitanei:

Die Sünde löse,	die Sünde vergib!
Held Marduk	die Sünde löse. die Sünde vergib!
Große Königin Erua	die Sünde löse!
Guter Name Nebo	die Sünde löse!
Große Königin Tašmêtum	die Sünde löse!
Held Nergal	die Sünde löse!
Gottheit, die den Himmel bewohnt,	die Sünde löse!

Dieser Text ist auch zu S. 83 bei B. zu beachten, wo die Allerheiligenlitanei als etwas spezifisch Römisches betrachtet und formal auf römischen antiken Kult zurückgeführt wird. — Die S. 34 f. vorgetragene Auffassung der quartodezimanischen Frage, die, zuerst wohl von Gabr. Daniel S. J. im 17. Jh. vorgetragen, im Grunde lutherische Gedanken in das christliche Altertum hineinträgt, ist jetzt hoffentlich endgültig überwunden durch den trefflichen Aufsatz von F. E. Brightman (s. Nr. 269). — S. 67 ist die Auffassung, daß der Mönch ausschließlich dem Gebete dienen soll, das nur von den leiblichen Bedürfnissen und der zum Lebensunterhalt notwendigen Arbeit unterbrochen werden dürfe, keineswegs allgemein monastisch; St. Benedikt z. B. verlangt, wie vor ihm Pachomios und Basileios, eine selbständigen Wert besitzende

Arbeit. — S. 84 ist es nicht ganz genau, die Oration *Quam oblationem* eine „Bitte um das Wunder der Wesensverwandlung“ zu nennen. Vielmehr ist es eine Bitte um die Annahme der Opfergaben; und nur der 2. Teil ist, seitdem die indikativische Form zu einem Wunschsatz mit *ut* geworden ist, eine Bitte um die Verwandlung. Wenn in der Note zur Stelle (S. 153 Nr. 13 [statt 12 zu lesen]) gesagt wird, über diese Oration sei durch Jb. 2 (1922) 98 ff. „noch keineswegs das letzte Wort gesprochen“, so war das auch nicht beabsichtigt. — Zu dem Scholastikus als Verfasser des röm. Meßkanons (S. 84) s. oben die 2. Miszelle. — Der Hymnus *Vexilla regis prodeunt* erinnert m. E. noch mehr denn an „germanisches Reckentum“ (S. 85), an den Kult der kaiserlichen *uexilla*. Überhaupt läßt sich das liturg. Bild des „Friedenskönig“ schon aus der antiken Kaisermystik genugsam erklären, die in Karl d. Gr. nur wieder auflebte; s. Kämpers Nr. 186. — Zu S. 153 Nr. 17 ist zu bemerken, daß meine Auffassung der Palmweihepräfatation seither sich bestätigt hat; s. Jb. 3 S. 120 und oben die 4. Miszelle. — S. 161: Es scheint mir richtiger, daß die Diakone ihren Ursprung nicht bloß in der kirchlichen Wohlfahrtspflege hatten; mindestens ist das nicht im modernen „sozialen“ Sinne aufzufassen. Die Diakone dienten bei der Agape und waren daher von Anfang an auch Diener der Eucharistie. Vgl. Ignat., *Trall.* 2, 3. — S. 118: Der orientalische Begriff des „Furchtbaren“ und „Schauerlichen“ erklärt sich nicht aus dem „krassen Realismus“, sondern aus dem Mysteriencharakter (*φοβερά, φοβερὰ μυστήρια*). Daß dieser Mysteriencharakter auch der röm. Liturgie eigen ist, sähe man gerne hervorgehoben; s. Jb. 2 S. 18 ff. — Möge das reiche Wissen B.s uns noch mehr solch anregender und fruchtbarer Überblicke schenken. [81]

G. Goyau, *Histoire religieuse*. 6. Bd. der *Histoire de la nation française*, veröff. unter Leitung von G. Hanotaux (Paris 1922). Faßt auf 600 Seiten die ganz rel. Gesch. Frankreichs zusammen. Die einzelnen Teile sind gut gegeneinander abgewogen. Der Verf. mußte sich sehr auf Überblicke beschränken. Das Werk ist geschmackvoll illustriert. Die farbigen Tafeln von M. Denis zeigen eine angenehme künstlerische Art. L. G. [82]

Fr. Ušeničnik. *Obrednik oglejske cirkve o ljubljanski škofiji (De sacris Aquileiensis Ecclesiae ritibus qui vigeant olim in dioecesi Labacensi)*, Bogoslovni Vestnik (Theol. Zeitschr.) 4 (1914) 1—35, 97—126. Kaiser Friedrich III., der 1461 die Diözese Laibach gründete, bestimmte, daß die Lit. nach dem Ritus der Kirche von Aquileja gefeiert werde; diese Bestimmung wurde 1462 durch Pius II. gutgeheißen. Der Ritus der Kirche von Aquileja ist bekannt aus den lit. Büchern, dem Missale, das 1508, 1517, 1519 gedruckt wurde, und dem Rituale, das 1495 und 1575 im Druck erschien. Der Kanon der Messe ist der gleiche wie im röm. Missale, das Gloria ist durch Tropen bereichert; fast alle Messen haben eine eigene Prosa oder Sequenz; die Evangelienperikopen an den Sonntagen und Pfingsten sind verschieden von denen des röm. Missale. — Bei der Taufe wird, wenn die Paten mit dem Täufling die Kirche betreten haben, Matthäus 19, 13—15 (*Tunc oblati sunt ei parvuli eqs.*) gelesen. Bei der Einsegnung der Ehe fragt der Priester zuerst nach dem Namen des Bräutigams und der Braut und verkündet dann das Aufgebot. Etwas verschieden ist auch die Form der hl. Ölung: *Ungo oculos tuos oleo sanctificato. Per istam unctionem... indulgeat tibi Dominus, quidquid peccasti per illicitum visum. In nomine Patris eqs.* Beim Viaticum spricht der Priester: *Dominus Iesus apud te sit, ut te defendat ab hoste maligno et perducat in vitam aeternam.* — Am Palmsonntag folgt auf die Prozession die *Adoratio crucis*; am Karfreitag nach der Missa praesantificationum wird das Sanktissimum in das sog. hl. Grab übertragen; am Ostersonntag vor der Matutin begibt sich der Zelebrant mit den Ministri zum hl. Grab und erhebt das Sanktissimum; nach den Laudes findet der Grabesbesuch des Klerus statt: ein Diakon stellt den Engel dar, drei Priester die Frauen, zwei Cantores die beiden Jünger Petrus und Johannes. — Nach der Missale- und Brevierreform unter Pius V. schwand allmählich der alte Ritus von Aquileia; schließlich wurde



auf einer Provinzialsynode 1596 der römische Ritus angenommen. Da das Bistum Laibach unmittelbar unter dem Hl. Stuhle stand, war es nicht an die Dekrete dieser Provinzialsynode gebunden. Erst 1621 gebot der Apostolische Visitator Sisto Careano O. Pr. dem Klerus von Laibach, den röm. Ritus anzunehmen; Bischof Raimund Scarlich führte 1631 diesen Befehl aus; vollständig wurde der Ritus von Aquileia beseitigt 1666 durch Bischof J. de Rabatta. H. H. [83]

**Svetozar Ritig**, *Glagoljica u našim krajevima od XIII—XV vijeka (Liturgia palaeoslava in nostris regionibus a saec. XIII usque ad saec. XV)*, Bogoslovska Smotra (Ephemerides theologicae) Zagreb (Agram) 1 (1923) 45—62. Die seit dem 10. Jh. ansässigen Benediktiner bedienten sich in der Lit. der altslavischen Sprache, so besonders im Kloster Sta. Lucia de Besca. 1252 gewährte P. Innozenz IV. dem Bischof Fruktuosus von Veglia die Vollmacht, den Benediktinern des Klosters St. Nicolaus de Castro Muscla den Gebrauch der altslavischen Sprache beim Officium divinum zu gestatten; diese machten sich um die Erhaltung der paläoslavischen Lit. sehr verdient. Die Franziskaner dagegen, die später kamen, arbeiteten besonders für die Verbreitung des lat. Ritus. H. H. [84]

**L. Beauduin** O. S. B., *La Liturgia Pontificia una volta e adesso* (Riv. lit. 11 [1924] 173—176). Die päpstl. Lit. war früher unvergleichlich großartiger als jetzt. B. zeigt den Wechsel an drei Pontifikaten: Clemens V. (1305), Sixtus V. (1585), Pius IX. (1870). Er beschreibt die Lit. von Gregor d. Gr. bis zum Exil von Avignon, durch das aus der Stadtliturgie eine Hoflit. wurde. Sixtus V. begann eine Wiederherstellung des basilikalen und stationalen Gottesdienstes durch die Constitutio Apostolica *Egregia* vom 13. Febr. 1586; aber bei seinen Nachfolgern setzte sich die Palastlit. wieder durch. Auch diese ist seit 1870 so gut wie verschwunden. [85]

**H. Dausend** O. F. M., *Der Franziskanerorden und die Entwicklung der Liturgie* (Franzisk. Stud. 11 [1924] 165—178; auch als Broschüre: Mstr. i. W. 1924). Die, wie der Verf. schreibt, „verbesserungsfähige und verbesserungsheischende Skizze“ gibt einige Angaben und Gedanken über die Arbeit des Franziskanerordens an der röm. Liturgie. Es scheint, daß D. darin ebenso viele Verdienste um die Lit. sieht. Das müßte aber genauer begründet werden. Es heißt gewiß nicht die großen Verdienste des Franziskanerordens um die Kirche und ihre Frömmigkeit schmälern, wenn man feststellt, daß der Franziskanerorden zunächst keine Aufgabe auf dem Gebiete der Lit. hatte. Der Gottesdienst des MA drohte allmählich in äußerem Prunk und Ritus aufzugehen. Da war es eine Aufgabe des Poverello von Assisi, auf die Frömmigkeit des Herzens hinzuweisen. Das hätte, richtig verstanden, der kirchl. Liturgie nur nützen können. Aber es ist eine geschichtliche Tatsache, daß der im 13. Jh. sich durchsetzende Individualismus in der Frömmigkeit der echten Lit. nicht günstig war. Damals begann die Freiwerdung des Individuums, die Lockerung der alten kirchlichen Ordnung, die endgültige Abwendung von der antiken und altchristl. Gebundenheit an objektive Normen. Damit aber war auch die Lit. nicht mehr Gesetz des Frömmigkeitslebens. Der Franziskanerorden hatte die gewaltige Aufgabe, diese neuen Kräfte so mit Christentum zu durchdringen, daß sie der Kirche nicht gefährlich wurden, sondern ihr dienten. Auch die Lit. hat er aus diesem Geiste heraus modernisiert und dadurch vieles von ihr, man kann vielleicht sagen, gerettet. Diese Rettung ging aber nicht vor sich, ohne daß reiches und kostbares altes Gut preisgegeben wurde. Es ist daher nicht bloß „Ärger und verhaltene Wut“, wenn der sehr ehrenwerte Dekan von Tongeren, Radulph von Rivo, voll Trauer auf die Zerstörung so vieler liturg. Herrlichkeiten durch die Minderbrüder sah. Es war auch nicht bloß „kindliche Ergebenheit“ gegen den Papst, die die Franziskaner den Ritus der päpstl. Kurie annehmen hieß, sondern das Bedürfnis, für die nicht seßhaften frommen Scharen der neuen Brüder ein vereinfachtes, handliches Brevier zu haben. Ganz abwegig ist es, wenn D. nun noch Franziskus und Benediktus vergleicht und Leijem eine Vertiefung gegenüber diesem erblicken will. Benediktus hat die altkirch-

liche und altmonastische Auffassung von der Lit.; sie ist ihm nicht Zweck, aber oberste Tätigkeit des Christen und Mönches, Norm des religiösen Lebens; deshalb *operi Dei nihil praeponatur* (Reg. c. 43). Wenn er im 19. Kap. sagt: *sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet uoci nostrae*, so wünscht er damit eine Normierung des innern Lebens an dem objektiven Logos der kirchl. Liturgie; das ist die objektive altchristl. Geisteshaltung. Nach D. aber nimmt hier St. B. „die schöne Stimme zum Maßstab für den Geist“! Dagegen steige St. Fr. „zum Höchsten auf“ und wolle, „daß nach ihm sich richte der Geist und nach dem mit Gott verbundenen Geist die Stimme. Das bedeutet ohne Zweifel eine Vertiefung und Vergeistigung der Gebetsverrichtung. Wo aber diese geistige Einstellung herrscht, kann die Liturgie selber nur gewinnen, und sie hat auch in der Tat gewonnen“. Wenn D. die Stelle B.s derart mißversteht, könnte man es keinem verübeln, wenn er in der Anweisung des hl. Fr. (*ut uox concordet menti, mens uero concordet cum Deo*, wobei man nicht so sehr auf die Melodie der Stimme als auf die Harmonie des Geistes achten solle) eine Gefahr des Subjektivismus und eine Geringschätzung der Form sähe. Wenn aber durch die franzisk. Bewegung die Liturgie „gewonnen hat“, wie erklärt es sich dann historisch, daß seit dem 13. Jh. die Liturgie nicht mehr die allgemeine Norm der Frömmigkeit ist, daß die Franziskaner selbst außerliturg. Formen der Andacht pflegten und verbreiteten? Auch die Zusätze zum Ordinarium Missae, die von den Franziskanern propagierten Feste zeigen ein Eindringen mehr privater, außerliturg. Frömmigkeit in die Liturgie. Man kann über deren Wert geteilter Meinung sein. Gegen das Fest der Dreifaltigkeit hat z. B. Rom sich lange ablehnend verhalten. Was übrigens D. über die Geschichte dieses Festes sagt, ist irreführend; vgl. St. Kegel O. S. B. (unten Nr. 119) und die dort angegebene Literatur. Vollends zeigen die Reimoffizien, die neue Musik die Auflösung der altkirchl. Liturgie mit ihrer objektiven Klarheit und Tiefe zugunsten einer mehr subjektiven, gefühlvollen Lyrik. Als im 16. Jh. die liturg. Reform einsetzte, hat die Kirche, zu dem Alten zurückkehrend, gerade viel von dem gotischen Rankenwerk beschneiden müssen. Der Satz „Das römische Meßbuch in seiner heutigen Form und nach seinem heutigen Inhalt verdanken wir demnach dem Einfluß des Franziskanerordens“ ist zum mindesten sehr übertrieben. Daß man über die Neuordnung des röm. Psalteriums auch anders denken kann, zeigt ein so besonnener Forscher wie A. Baumstark, *La riforma del Salterio Romano alla luce della storia comparata della Liturgia* (Grottaferrata 1912; Studi liturgici fasc. 2). — Der Verf. hat also an dem eigentlichen Problem vorbeigesehen; und es wäre zu wünschen, daß dies einmal in umfassender Weise dargelegt und gelöst würde. [86]

F.-J. Moreau O. S. B., *Les liturgies eucharistiques. Notes sur leur origine et leur développement* (Brüssel-Paris 1924) will die Beziehungen zwischen oriental. und okzidental. Meßfeier darstellen, um der Union der Kirchen vorzuarbeiten. Das Werk ist unvollständig veröffentlicht, da die Studien des Verf. 1914 abgebrochen wurden. Infolgedessen entspricht es trotz großem Fleiß und reicher, aus eigener Erfahrung geschöpfter Kenntnis nicht ganz der Absicht des Verf. Viele Fragen verdienen eine gründlichere Untersuchung. Jedenfalls wird das Buch durch seine Sammlungen von Texten, Materialien und Belegstellen Gutes stiften. Der I. Teil gibt eine Vergleichung der verschiedenen Liturgien (auch der jüd.), die durch synoptische Tafeln unterstützt wird; der II. nach der Beschreibung einer byzant. Kirche und ihrer Ausstattung den französ. Text der Chrysostomosliturgie und der Basileiosliturgie. Einige Anhänge bieten bes. jüdische liturg. Texte; ferner eine Bibliographie. Gutgelungene Photographien aus der Kirche S. Atanasio in Rom (Griech. Kolleg) stellen einzelne Szenen der byzant. Liturgie dar. [87]

Jos. Kramp S. J., *Eucharistia. Von ihrem Wesen und ihrem Kult* (Bücher für Seelenkultur, Freib. i. Br. 1924). Das schöne Büchlein ist ein erfreuliches Zeichen für die wachsende Vertiefung des eucharistischen Gedankens, die naturgemäß zu

einer mehr und mehr liturgischen Auffassung der Eucharistie hindrängt. An Stelle der einseitigen Pflege der Aussetzung und Anbetung und der „Kommunionandacht“ soll und will wieder der Opfergedanke und die Opferkommunion innerhalb der Messe treten. Kr. predigt damit eine Rückkehr zum altchristlichen Geist. Jene Einseitigkeiten haben es verschuldet, daß die Messe als Opfer und Opfermahl dem Bewußtsein der Gläubigen mehr und mehr entschwand. Man wundert sich daher, daß Kr. trotz seiner Einsicht in diese Zusammenhänge von einer „Vertiefung“ des eucharist. Lebens seit dem 13. Jh. spricht. Es liegt keine Vertiefung vor, sondern eine Änderung der Auffassung, die, wie Kr. selbst darlegt, nicht nur den Opfergedanken praktisch beinahe zum Verschwinden brachte, sondern auch die Kommunionen sehr verminderte. Kr. sucht S. 95 ff. die Gründe der geistigen Wandlung im 2. Jtausend darzulegen; hier müßte aber noch tiefer gegangen werden. Ein wichtiges Moment liegt jedenfalls in dem beständigen Zurückgehen der altchristlichen, an der Antike orientierten Geistesverfassung und dem Siege germanischen Denkens. Dieses kannte gerade in seiner Primitivität nichts von dem Mysteriengedanken in seiner hohen Geistigkeit; ihm fielen ganz andere Seiten der Eucharistie auf. Besonders die „sichtbare“ Gegenwart Gottes ergriff den noch materiell denkenden Germanen, wie sich ja aus der Geschichte ergibt (vgl. Jb. 3 Nr. 70); deshalb auch die vielen Mißbräuche (vgl. Kr. S. 96) und das nur zögernde Nachgeben der Kirche dem Drängen des Volkes gegenüber. Mit dem Siege des germanischen Denkens hängt auch das Überwiegen des affektiven Gebetes zusammen, das sich mit der altchristl. Zurückhaltung gerade der Eucharistie gegenüber nicht mehr zufrieden gab; Kr. spricht etwas schönfärbend von dem „Obsiegen liebenden Schauens über die verhüllende Ehrfurcht“ (S. 95). Gewiß wirkte die kindlich-affektive Art der Deutschen mit; aber es ist doch auffällig, daß nun die Betonung der Anbetung in der Tat den Heiland den Menschen ferner rückte und dieser Umstand die Kommunion viel seltener machte; selbst Heilige kommunizierten nur dreimal im Jahre (S. 64). Im Jansenismus äußerte sich schließlich „das Extrem jener Richtung, die aus der Kommunion einen Kultgegenstand machte, d. h. das Gegenteil von dem, was Christus der Herr mit ihr beabsichtigt hatte“ (S. 69, von mir gesperrt). Die jetzt glücklich wieder durchdringende Auffassung der Messe als Opfer und Opfermahl führt erst wieder in die Tiefen der Eucharistie; sie wird sich auch durchsetzen, wenn auch naturgemäß unter Schwierigkeiten, da solche säkularen Entwicklungen Zeit brauchen. — Auch Kr. zeigt hier und da noch Nachwirkungen überlebter Anschauungen, so wenn er S. 3 von „gebrechlicherer Daseinsform“ Christi in der Hostie spricht; S. 4—6 hätte der „Gedächtnis“gedanke durch die Mysterienidee überaus vertieft werden können; gerade diese zeigt erst die ganze Fülle des eucharist. Lebens. S. 33 ff. äußert sich leider die Konsekrationstheorie, der Kr. anhängt; s. Nr. 89 f. Auch der wiederholte Gebrauch des Wortes „Erneuerung“ von der Messe ist nicht genau; besser spricht das Tridentinum von einer *repraesentatio*, „Wiedergegenwärtigung“. Zu S. 40 (Danksagung) und 43 (*Communicantes*, *rationabilis* = „wertvoll“ s. zu Nr. 89. S. 49 wird die Postcomm. „Dankgebet“ genannt; vgl. aber Thalhofer-Eisenhofer, *Hdb. d. kath. Lit.* <sup>2</sup> II 228. — Besonders schön ist IV *Von der eucharistischen Opferkommunion* (= Jb. 2 Nr. 31, umgearb.). V ist = Jb. 3 Nr. 69 und 529. VI *Bausteine zu einer eucharistischen Lebensordnung* gibt sehr schöne und praktisch außerordentlich bedeutsame Winke, die zumal für den Klerus sehr zu beachten sind. Vgl. meine Bespr. in der *Theol. Rev.* 23 (1924) 321—323. [88]

**Jos. Kramp S. J., Opfergedanke und Meßliturgie. Erklärung der kirchlichen Opfergebete** (Regensburg <sup>3-4</sup> 1923). Über die 1. Aufl. s. Jb. 2 Nr. 30. Die neue Aufl. hat manches geändert, bes. auch im 1. Teile die Gegenüberstellung der verschiedenen Opfertheorien durch eine Darlegung der lit. Opferidee mit Anwendung auf die Eucharistie ersetzt. I gibt jetzt eine klare Übersicht über die Idee des Opfers. Doch



scheint mir Kr. S. 28 f. wieder in den verhängnisvollen Fehler so vieler neuerer Theologen zu fallen, wenn er nun sogar auch für das Opfer Christi „die äußerlich erkennbare Tat der Darbringung einer sichtbaren Gabe“ verlangt, und zwar „vor allem“ und als „wesentlich“. Schon Kyrillos von Jerus. lehrt in seinen *Mystagog. Katechesen*, daß Christus (als Gottmensch) äußerer Symbole nicht bedurfte; an ihm geschah alles *ἀληθῶς* d. h. in voller, reiner Wirklichkeit, und *νοητῶς* d. h. in rein geistiger Klarheit, ohne Bilder; dagegen braucht die Kirche Symbole, Bilder (*συμβολικῶς, εἰκονικῶς*). Dieser Lehre entspricht viel mehr die von M. ten Hompel, *Das Opfer als Selbsthingabe* usw. (1920), vertretene Opferanschauung, die als wesentliches, formales Element des Opfers, bes. auch des Kreuzopfers, die Selbsthingabe hinstellt; Symbole werden benötigt für den lit. Kult. — Bei Besprechung des eucharist. Opfers lehnt dann Kr. mit Recht die nachtridentinische Destruktionstheorie ab; das Opfer sucht vielmehr Vereinigung mit Gott; das Sichselbstaufgeben hat den Zweck eines bessern Sichwiederfindens in Gottes Vereinigung; die Gabe und der Gebende wird geheiligt, konsekriert. Kr. faßt dann zusammen: „Im Opfer wird eine Gabe Gott dargeboten, im Verlauf der Opferhandlung wird die Gabe in einen Zustand gebracht, der ihre Entgegennahme von seiten Gottes eher als würdig erscheinen läßt, d. h. sie wird bereitet und geweiht, um dann als zubereitete Gabe wirklich Gott zugeführt zu werden. Das ist die äußere Seite des Opfers, das Symbol. Nun die innere oder symbolisierte Seite. Die Gabe ist Zeichen des Menschen, der sich Gott hingibt; die Darbietung der Gabe Zeichen der innern persönlichen Hingabe des Opfernden, der eigenen Besserung, Vervollkommen und Heiligung. Die endgültige Darbietung der bereiteten Gabe ist Symbol der endgültigen Hingabe des so bereiteten Innern an Gott den Herrn zum Zweck seiner Ehre und des Opfernden Vereinigung mit ihm. Es ist also ein Opfer die Darbringung einer Gabe, die durch eine mit dinglicher (physischer) Veränderung verbundene Heiligung Gott geweiht wird, als Symbol der Gott gemachten persönlichen Hingabe und Weihe des Menschen“ (S. 39 f.). Auch abgesehen von der schon oben erwähnten Forderung einer äußern Gabe als zu jedem Opfer gehörig ist der letzte Satz nicht ganz klar; in den vorhergehenden aber wird klar gesagt, daß der endgültigen Darbietung eine Heiligung vorausgehen muß. Woher soll aber diese Heiligung kommen? Kann etwa der Mensch sie geben? Mir scheint auch hier ten Hompel viel richtiger zu sehen, wenn er diese Heiligung (Verklärung) als sekundären Opferzweck bezeichnet; durch das Opfer wird die Gabe verklärt, konsekriert. — Kr. wendet nun seine Theorie auf das Meßopfer an. Christus unter den Gestalten von Brot und Wein ist die eigentliche und endgültige Opfergabe im Meßopfer. Da an ihm aber keine Veränderung stattfinden kann, so ist dieser eucharistische Christus die schon veränderte Opfergabe; die vorausgegangene Änderung ist die Konsekration. Die Heiligung und Wandlung von Brot und Wein ist also die Bereitung der endgültigen Opfergabe, die alsdann Gott dargebracht wird. — Hier scheinen mir mehrere Dinge ineinander gewirrt. Richtig ist, daß Christus die eigentliche Opfergabe ist. An ihm muß sich also die Opferung und die daraus entspringende Verklärung vollziehen. Kr. aber bezieht die Heiligung auf Brot und Wein und sieht nun in deren Konsekration schon irgendwie einen ersten Akt des Opfers, das endgültig erst in der Hingabe des nunmehr vorhandenen euchar. Christus besteht. Aber wo steht etwas von mehreren Akten des einen Meßopfers (S. 42: „... Geheimnis, daß der Opferakt, der beim Offertorium auf unsern Altären beginnt, übergeht und aufgenommen wird in den wirklichen Kreuzopferakt“!)? wo steht etwas davon, daß Brot und Wein die Opfergabe der Messe sind, daß in ihrer Wandlung nun wieder einer der Opferakte besteht? Die Theorie Kr.s ist schon wegen ihrer Kompliziertheit abzulehnen. Wieviel klarer und tiefer ist die alte Lehre, die ten Hompel trefflich wieder entdeckt hat: daß die Wandlung nur Voraussetzung für

den einen Opferakt ist, daß sich der durch Tod und Auferstehung verklärte Heiland jetzt auch auf dem Altare opfert, daß er keiner Veränderung mehr bedarf, aber diese liturgisch darstellt durch die getrennten Gestalten usw. Die gute Idee Kr.s, die Destruktionstheorie durch eine Konsekrationstheorie zu ersetzen, wird hier in viel vollkommenerer Weise erfüllt. In dieser Auffassung ergeben sich auch großartige Verbindungen zum Kreuzesopfer und zum himmlischen Opfer, wie man bei ten H. nachlesen mag. Kr. dagegen kommt zu der gefährlichen Folgerung, daß die Messe als Opfer nicht aus der Beziehung zum Kreuzopfer erklärt werden muß; erst die Frage, warum die Messe das besondere Opfer des Neuen Bundes ist, verlangt eine Beziehung zum Kreuzopfer; diese Beziehung erscheint aber ziemlich äußerlich: „weil der dargebrachte Christus die Opfergabe des Kreuzesopfers ist“. Also wohl: weil dieselbe Gabe vorhanden ist, aber nicht derselbe Opferakt. So wird aber das Meßopfer allzusehr verselbständigt. Kr. fügt freilich bei, daß nach manchen großen Theologen auch der Kreuzopferakt gegenwärtig wird. — Nach Kr. müßte man also wohl 3 Akte des Meßopfers annehmen: Offertorium = Darbringung unserer Opfergaben, Konsekration = Heiligung dieser Gaben, schließlich Darbringung des euchar. Herrn an den Vater. — In III sucht Kr. seine Opfertheorie in der Meßliturgie zu finden. Mit Recht betont er, daß Priester und Gläubige die Opfernden sind. Bei Betrachtung der *Darbringung* müßte klarer zwischen Oblation und Sacrificium unterschieden werden; auch dürfte m. E. dem „Offertorium“ als ganz später, mittelalterlicher Einfügung zum mindesten nicht dasselbe Gewicht gegeben werden wie den uralten Meßgebeten; Kr. scheint außerdem die Offertoriumsgebete wörtlich zu nehmen, während sie doch nur eine starke Antizipation des Sacrificiumsgedankens sind. Gerade hier sieht man die Bedeutung der Liturgiegeschichte. Um die wahre lit. Opferauffassung zu erkennen, muß man in die alte Zeit zurückkehren und die späteren Zutaten abstreifen. Die alte Lit. aber kannte die Oblation beim Offertorium, die zunächst nur Darbringung der Materie des Opfers ist und zugleich die Opfergesinnung der Gläubigen durch eine Handlung symbolisiert; nie sah man darin das Meßopfer (s. Jb. 3 Nr. 211); dieser Symbolismus aber führte dazu, nun in diese Oblation schon manches von dem Sacrificiumsgedanken hineinzu legen und dies auch auszusprechen. S. 74 will Kr. *immolare* mit *offerre* völlig gleichsetzen, was mir zu weit zu gehen scheint; er selbst gibt ja den richtigen Sinn an. — Aus S. 75 ergibt sich, daß Kr. der altchristliche Mysteriengedanke noch verschlossen ist; er verwässert daher die Tiefe des lit. Gebrauchs von *mysterium*, das ganz konkret die Mysterienfeier bedeutet; so wird z. B. in der prachtvollen Sekret vom 2. Sonnt. n. Ost. ... *ut quod (oblatio) agit mysterio, uirtute perficiat* aus m. ein „Vorbild“ (!), während ganz klar der Opferakt hingestellt wird als eine Mysterienhandlung, hinter der eine rein geistige Kraft (nicht „Wirklichkeit“!) steht. An Ostern und Pfingsten sind nicht die (abstrakten) „Festgeheimnisse“ gemeint, sondern eben die Ostermysterien usw., d. h. die Mysterienhandlung des Osterereignisses; auch *mysteria passionis* sind die mystische Begehung des Leidens (nicht „eine allgemeine Beziehung zum Kreuzopfer“). Ganz irreführend ist auch die Übersetzung der Ostersekret *Suscipe... preces populi tui cum oblacionibus hostiarum, ut paschalibus initiata mysteriis ad aeternitatis nobis medelam... proficiant* durch: „...damit sie, die wir dir bei Eröffnung der Osterfeier dargebracht, uns...“ *initiare* aber heißt: „(ein)weihen“ und *initia* gehört zu *preces et oblaciones*; Kr. denkt sich wohl ein *initiatum m.!* *mysterium* und *initiare* sind beides echte Mysterienausdrücke. Die unter Gebet dargebrachten Oblationen werden in der Ostermysterienfeier und durch sie zur geweihten Mysterienspeise; deshalb heißt es in der Postcomm.: *ut quos sacramentis Paschalibus satiasti* d. h. „durch die österliche Mysterienspeise“. Hätte Kr. den Mysteriengedanken nicht verkannt und der lit. Sprache so ihr Feinstes genommen, so hätte er wohl auch eher die echte alte Opfertheorie gefunden. Opfer ist die Messe dadurch, daß sie die Mysterienfeier, die

mystische Darstellung des Opfers Christi ist; es wird gegenwärtig (vom *repraesentari* des Kreuzesopfers spricht auch das Trident.). Näheres zu Nr. 90. — S. 78 ff. sagt Kr., wenn Christus nach „der Lehre der christl. Jahrhunderte“ die Opfergabe der Kirche sei, so sei das nur von der endgültigen Darbringung gesagt, nicht von dem Gegenstande der bei einem Opfer im strengsten Sinne zu vollziehenden Opferveränderung. Wo steht aber in der Tradition etwas von einer endgültigen und einer vorläufigen Darbringung? Wenn vor der Konsekration Brot und Wein Opfergaben genannt werden, so bezeichnet das die Oblation, oder es ist eine leicht verständliche Antizipation (s. oben). Zum Beweise dafür, daß „bei Beginn unseres Opfers“ Brot und Wein die Gaben sind [das hätte man etwa einem hl. Justin M. sagen sollen!], führt Kr. außer den ganz späten Offertoriumsgebeten die Sekret der zweiten Weihnachtsmesse an: *Munera nostra...natiuitatis hodiernae mysteriis apta proueniunt...ut...nobis haec terrena substantia conferat quod diuinum est*. Kr. übersetzt: „Unsere Gaben mögen durch die Mysterien der heutigen Geburtstagsfeier zur Annahme geeignet werden“ usw. und findet darin seine Theorie bestätigt: „Unsere irdischen Gaben bieten wir Gott an, durch die Opferhandlung sollen sie der Annahme von seiten Gottes würdig werden. Das geschieht, indem sie ‚bringen, was göttlich ist‘, d. h. indem sie in den eucharistischen Christus, der Gott und Mensch ist, verwandelt werden. Also die Gaben bei Beginn unseres Opfers sind Brot und Wein.“ Übersetzung und Erläuterung stimmen nicht. *apta* heißt nicht dasselbe wie *acceptabilis*; *mysteriis* ist Dativ. Der Sinn ist: „Unsere Opfergaben d. h. die Oblationen, die wir soeben abgegeben haben, mögen der heutigen Geburtsmysterienfeier entsprechen, zu ihr passen; d. h. unsere durch die Oblationen ausgedrückte Opfergesinnung möge zum Festmysterium der Geburt eines Gottes passen (*et pacem nobis semper infundant* ist späterer Zusatz); damit, wie wir heute die irdische Geburt eines Gottes feiern, diese irdische Substanz (Brot und Wein) uns Göttliches schenke d. h. bei der Kommunion, nachdem sie durch den Opferakt hindurchgegangen ist.“ Also kein Wort von einem Beginn des Opfers durch die Oblation von Brot und Wein! Die Sekret scheint das Opfer nicht zu berücksichtigen, sondern Oblation und Kommunion. Es wird sich vielleicht empfehlen, darauf hinzuweisen, daß für die Kommunion als Sakrament in der Tat die Konsekration das Entscheidende ist (wenn man von der Opferspeise jetzt absieht); Brot und Wein stehen dann in Parallele zu Wasser und Öl, die ja auch vor ihrer Verwendung in Taufe und Firmung geweiht = konsekriert werden, und zwar durch eine Epiklese; daß auch der Meßkanon eine Epiklese ist, darüber s. Jb. 3 S. 100 ff. und oben die zweite Miscelle. Vgl. *Catech. Rom. II 4, 69 sacramentum consecratione perficitur, omnis vero sacrificii vis in eo est, ut offeratur*. Für die Eucharistie als Opfer aber gilt nicht, was Kr. S. 81 f. schreibt: der Entwicklungsgang der Opferhandlung „fordert Brot und Wein als die Opfergaben, an denen sich die Opferveränderung vollziehen soll. Die Liturgie kennt nur eine Opferveränderung: die Weihe und Heiligung von Brot und Wein“ d. h. die Konsekration. — Diese ist aber keine Opferveränderung, sondern Konfizierung des Sakraments und zugleich Voraussetzung des Opfers; eine Opferveränderung kann nur an der eigentlichen Opfergabe, Christus, sich vollziehen, oder sie muß, da diese Opfergabe schon verändert ist, vorausgesetzt werden, was bei dem relativen Charakter des Meßopfers durchaus möglich ist. Kr. sucht seine Lehre dadurch mit der Tradition zu verbinden, daß er Brot und Wein zwar eigentliche, aber nicht endgültige Opfergabe nennt; die Tradition kennt aber nur eine wahre Opfergabe in der Messe: Christus. — IV schildert den *Aufbau der liturgischen Opferhandlung*. Doch sucht Kr. auch hier die Konsekrationstheorie in die Texte hineinzutragen. *Sacrificium* erklärt er richtig aus *sacrum facere* und deutet dies als „heilig machen“, obwohl es = „eine hl. Handlung begehen“ ist. Bei Augustin soll *sanctificatio sacrificii Dei* (sermo 227) ganz im Sinne Kr.s die Konsekration der vorläufigen Opfergabe bezeichnen; in der Tat bezeichnet



es das Opfer als hl. Handlung. Ambrosiaster (! soll heißen Ps.-Ambros.), *De Sacr.* IV 5 und 6 übersetzt Kr.: „Mache uns diese Opfergabe zu Recht bestehend, vollständig, wertvoll [wie *rationabilis* zu dieser Bedeutung kommt, verstehe ich nicht; *ratio* heißt nie: Wert. Gleich darauf übersetzt Kr. es mit: geistig. Über die tiefe Bedeutung des Wortes vgl. meine Arbeiten Jb. 1 Nr. 194; 2 Nr. 125; ebda. S. 98 ff.; oben S. 37 ff. Ob Kr. all diese Arbeiten ignorieren will? Aus S. 77, wo *deuotio* einfach mit „Hingabe“ übersetzt wird, und S. 116 und 120, wo die seichte Erklärung Batiffols, *canon actionis* sei als *gratiarum actionis* zu ergänzen, als unzweifelhaft richtig erklärt wird, scheint hervorzugehen, daß Kr. die Arbeiten von Aug. Daniels (Jb. 1 S. 40 ff.) und mir (ebda. 34 ff.) nicht kennt oder nicht kennen will. Wenn man aber all diese Untersuchungen wie auch die über *mysterium* und *sacramentum* ignoriert, wie soll man da weiter kommen?] und annehmbar; zum Geheimnis des Leibes“ usw. Im Urtext aber steht: *Fac nobis hanc oblationem adscr. r. r. a., quod figura est corporis eqs. quod* steht hier als relativische Anknüpfung für *quae* (Beweise Jb. 2 S. 100; außerdem *Liber ord.* ed. Férotin 319: *quae est imago et similitudo eqs.*). Die *oblatio* wird also bezeichnet als *figura*, ἀντίτυπον des Leibes Christi, ganz nach altchristl. Art; wir würden sagen: Sakrament d. h. mystisches Zeichen des Leibes Christi, Christus verborgen unter den myst. Gestalten. Kr. macht daraus: zum Geheimnis!! Der Urtext, richtig übersetzt, scheint übrigens noch *oblatio* ganz eucharistisch aufzufassen, da die *obl.* ja mit dem Leibe Christi gleichgesetzt wird. Das würde erst recht gegen Kr.s Theorie sprechen. Erst in der späteren röm. Form: *ut nobis... fiat...* zeigt sich der Gedanke, daß die *oblatio* die Gabe der Gemeinde ist und die Wandlung erst erwartet wird. Bei dieser Auslegung wäre der Wechsel von *quod* (*quae*) in *ut* ein wichtiges Zeugnis für die schon in den *l. de sacr.* auftretende und dann immer mehr sich durchsetzende Auffassung der Einsetzungsworte als wesentliche Konsekrationsformel. Aber auch abgesehen davon ist es keineswegs richtig, wenn Kr. sagt: „Klar ausgesprochen ist die Bitte um Heiligung und Erhebung unserer irdischen Opfergabe, damit der schon begonnene Darbringungsakt einen würdigen Abschluß finde, indem wir durch die Konsekration die Gabe erhalten, die Gott wirklich annehmen kann: das heilige Brot“ usw. Das „Offertorium“ ist ihm „erste, vorbereitende Darbringung“. Die Sekret (die aber nicht immer leise gesprochen wurde; s. Jb. 3 Nr. 67) wird auch von ihm seiner Theorie entsprechend erklärt. S. 116 wird die eigentliche Opferhandlung (und damit der Kanon) ganz unter dem Gesichtspunkt der Segnung und Weihe betrachtet; aber *sacrificii vis in eo est, ut offeratur!* εὐχαριστία bezeichnet mehr, als Kr. meint, nämlich die geistige Hingabe im Gegensatz zu den materiellen Opfern; freilich paßt das nicht zu Kr.s Theorie. Das *Communicantes* wird (125) als ein Ersuchen um „Fürbitte zur Erlangung der Opferweihe“ betrachtet; in der Tat ist es ein Sich-in-Verbindung-Setzen mit der himmlischen Opfererschlar und eine Bitte um Gottes Schutz auf der Heiligen Fürbitte hin. 129 wird *Quam oblationem* in dem schon oben gekennzeichneten Sinn erklärt; *ut* wird wieder „damit“ übersetzt; s. aber Jb. 2 S. 98. Bei *ratam facere* usw. hier wie auch S. 136 *accepta habere* ist übrigens der Ton nicht so sehr auf das „machen“, „erklären“ zu legen; beides bezeichnet im Grunde: „annehmen“. Es ist eine Bitte um Annahme der Oblation. Keineswegs ist also die Rede von einer Heiligung im Sinne Kr.s, bei der die „allseitige Weihe“ durch den *ut*-Satz ausgedrückt wäre. Vielmehr folgt auf die Bitte um Annahme die um die Wandlung; auch letztere ist nicht ursprünglich (s. oben). Kr. stellt alsdann die Wandlung als die endgültige „Opferweihe“ dar, die Doppelkonsekration ist „für den Aufbau und Gedankengang der Handlung ohne Einfluß“ (125). Die Kirche atmet erleichtert auf (!?) und erreicht im *Supplices* nun den Höhepunkt der Handlung. Die 3 Gebete nach der Wandlung sind Stufen zu diesem Höhepunkt. — Kr. ist überhaupt zu sehr geneigt, beständig aufsteigenden Aufbau in der Liturgie zu vermuten. Gewiß kennt die Lit. einen Aufbau. Aber man soll keine Idee über-

treiben. Innerhalb des Kanons zumal steht nach der ältesten Auffassung, für die die Eucharistie das einheitliche Opfergebet ist, alles auf gleicher Stufe. Im jetzigen röm. Kanon ist wohl ein Unterschied in den Gebeten vor und nach der Wandlung zu merken, insofern als vor der Wandlung der „Oblations“gedanke stärker ist als nachher. Aber mehr soll man nicht aus den Texten herauslesen. Die Lit. ist bei aller Dramatik kontemplativ, zumal die Eucharistie ist auch jetzt noch das eine einheitliche Opfergebet. Nach der Wandlung sind nicht 3 Stufen: „Anbieten, Bitte um Berücksichtigung, Bitte um Aufnahme“ zu konstatieren, sondern ruhig folgen sich die Gedanken des Gedächtnisses, des Opfern, der Bitte um Annahme und der um die Früchte der Opferspeise. Ganz verfehlt scheint es mir, wenn nun Kr. das *offerimus... panem* eqs. als ein Anbieten von Speise an Gott auffaßt („zum Genusse“ S. 138) !! Die Eucharistie ist Opferspeise für die Menschen: *ut quotquot* eqs. Die Auslegung Kr.s sieht wie ein schlimmer Rückfall in vorchristliche Opferideen aus; wie kann man dem christlichen Gott Speise darbieten, die er, „im Himmel vor seinem Altar zu Tische“ sitzend, sich vom Engel herbeitragen läßt (S. 138). Das kann man selbst nicht im Bilde sagen; die Hingabe des Sohnes und der Kirche kann nicht als Speise bezeichnet werden. Wenn im *offerimus*-Gebet zu *hostia* hinzutritt: *panem sanctum vitae aeternae* eqs., so geschieht das, weil die *hostia* unter Brotsgestalt erscheint und gleich dem „Brote des ewigen Lebens“, d. h. Christus ist. *haec perferri* bezieht sich nicht auf eine Speise, auch nicht auf die eucharist. Elemente — denn diese werden ja nicht emporgetragen —, sondern auf die durch die *dona* symbolisierte Opfergesinnung der Kirche, die sich dem Opfer Christi verbindet. Überhaupt hätte Kr. seine sehr gute Absicht, den Opfergedanken wieder den Menschen einzuprägen und den Opfersymbolismus zu erneuern, durchaus erreicht, wenn er den Oblationsgedanken hervorgehoben und dann das eucharist. Opfer in seiner Geistigkeit gepredigt hätte; so aber läuft er Gefahr, die christl. Opferidee zu vermaterialisieren. — Über das *Opfermahl* bringt Kr. 143 ff. schöne Gedanken, indem er den wesentlichen Zusammenhang der Kommunion mit der Messe betont. S. 145 ist I Kor. 10, 17 nicht richtig aufgefaßt: *ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἔσμεν* heißt: „wir, die vielen, sind ein Brot, ein Leib“. Zu S. 157: Es wird sich empfehlen, die Vorrede des Vaterunser nicht zu sehr mit der Präfation gleichzustellen, da Präfation in der röm. Lit. jetzt ein Weihegebet in der Form der Eucharistia bezeichnet. Daß die Apostel das Vaterunser beim Meßopfer gesprochen hätten und der gelehrte Verfasser („*scholasticus*“) des röm. Kanons dieses Vorbild nicht nachgeahmt hätte (ebda), geht auf eine falsche Interpretation des Gregoriusbriefes an Joh. von Syrakus zurück (s. oben 2. Miszelle). S. 175 Z. 4 v. oben muß es heißen: *Sabb. Quat. Temp. Sept.* — Sehr schön ist dann die Schlußbetrachtung: *Lit. Opferidee und christl. Heiligkeit*. Hier zeigt Kr. seine Stärke in einer edlen, warmen Darstellung der lit. Gedanken. Möge es ihm gelingen, sich von der Konsekrations-theorie frei zu machen und einmal die echte Opferidee in so warmer Weise darzulegen. Was er in der Konsekrationstheorie sucht, wird er dort viel tiefer vorfinden.

[89]

**Jos. Kramp S. J., Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie. Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchung.** 2., völlig neu bearb. Aufl. (Regensburg 1924). Die 2. Aufl. ist neu nicht in dem Grundgedanken, sondern in dem Aufbau des Werkes. Dessen Bedeutung besteht darin, daß es die Destruktionstheorie, die auch im praktischen Frömmigkeitsleben verhängnisvolle Wirkungen hatte, entschieden zurückweist und dafür zu den älteren Gedanken der Verklärung zurücklenkt. Es spiegelt sich hier der Kampf zweier verschiedenen Anschauungen von Gott und Religion. Kr. weist selbst S. 260 f. in geistreicher Weise darauf hin, wie die neuere anthropozentrische und selbstherrliche Auffassung an die Stelle der rein religiösen Auffassung der Gottesverehrung die rein philosophische, an Stelle der Liebe die Gerechtigkeit setzt, wodurch dann das Opfer nur noch Anerkennung der

höchsten Majestät ist, vor der man „erstirbt“. Diese Gedanken könnten durch eine Analyse der barocken Frömmigkeit noch ergänzt werden. Kr. bleibt dann aber leider auf halbem Wege stehen, bei einer Geisteshaltung, die etwa dem spätern MA entspricht. Daher die Trennung von Dogmatischem und „rein Liturgischem“, das Suchen nach einem stark dramatischen Element im „Aufbau“ der Opferhandlung, die Überschätzung des im 13. Jh. erst aufkommenden „Offertoriums“, die überstarke Betonung des äußern Moments im Opfer, die ihn schließlich zu seiner „Konsekrationstheorie“ führt, nach der Brot und Wein wahre Opfergaben sind, die durch die Konsekration in die endgültige Opfergabe Christus überführt und als solche Gott dargebracht werden. Das Entscheidende ist also die Konsekration, und Kr. mag sich noch so sehr dagegen verwahren: im Grunde ist es ein zweifaches Opfer, von denen das erste sogar als das Wichtigere erscheinen könnte, weil an ihm doch die nach Kr. wesentliche Opferveränderung geschieht. Doch wir müssen uns damit begnügen, zur Kritik der Kr.schen Opferanschauung auf die vorhergeh. Nr. hinzuweisen, und besprechen hier nur einen, aber entscheidenden Punkt. Kr. weist in einem eigenen Anhang (299—305) die Auffassung der Messe als *Mysterienhandlung* ab. Gerade dadurch aber zeigt er, daß er trotz allen löblichen Bemühens noch nicht sich ganz von der modernen Geistesart freigemacht hat. Es gibt, worauf auch wieder S. Mowinkel (s. Nr. 231) aufmerksam gemacht hat, 2 Typen des Menschen, die sich vor allem im religiösen Leben äußern: der „primitive“ (prälogische) und der „moderne“ (logische). Der 1. ist „primitiv“ im positiven Sinne, d. h. nicht gespalten durch bloßes kritisch-wissenschaftliches Denken; er ist Vollmensch, der ganzen Fülle des Wirklichen und besonders des Göttlichen hingegeben, theozentrisch, Gemeinschaft mit Gott und in Gott suchend, gottnahe und nach voller Einheit mit Gott und dadurch nach Verklärung strebend; man kann ihn „antik“ nennen, insofern als er in der „Antike“ im weitesten und höchsten Sinne seine Ausprägung gefunden hat. Der 2. ist „Teilmensch“, gespalten und besonders nach der Verstandesseite hin ausgebildet, daher kritisch-wissenschaftlich, gottferne, gelöst von Gemeinschaft, individuell strebend und kämpfend, als Intellekt stolz und egozentrisch, als Wille schwankend zwischen brutaler Selbstherrlichkeit und Sentimentalität; man kann ihn „modern“ nennen, insofern er seit Renaissance und Reformation sich durchgesetzt hat. Das sind natürlich Schemata; in der Wirklichkeit gibt es unendlich viele Abstufungen und Mischungen. Der 2. Typ neigt zur Gottesentfremdung; ist er aber fromm, so bekommt das Suchen Gottes einen individualistischen, selbsttätigen, sentimentalischen Charakter; der Mensch meditiert, übt Askese usw.; es ist ein Streben von unten nach oben; auch das Opfer erhält einen selbstherrlichen Charakter; aus diesem (s. Kramp S. 261 Note) wie aus der Gottesferne erklärt sich die Absicht, durch Destruktion zu opfern. Doch wird dieser 2. Typ im allgemeinen dem Kult wenig geneigt sein oder ihn nur als eine Staatsaktion auffassen, eine Pflicht der Gerechtigkeit. (Man beachte bei Kramp S. 178 ff., wie für Augustin die Gottesverehrung noch Akt der Liebe und Streben nach Liebesgemeinschaft ist, wie sie bei Thomas Aq. nur noch moralische Tugend ist, aber noch mittelbar der Liebe dient, während sie später nur noch als Akt der Gerechtigkeit gilt; damit hat man zugleich den Grund der verschiedenen Liturgieauffassung im At, MA, Neuzeit.) Der 1. Typ aber zeigt seine Religion vor allem in dem Ich als objektive Größe gegenüberstehenden und nun ganz als Liebesvereinigung mit Gott aufgefaßten Kulte (und zwar von den primitivsten Stufen bis zu den höchsten in immer reinerer Ausprägung), der zur Gemeinschaft mit Gott und allen Dienern des Gottes führt. Der Kult ist hier realste Wirklichkeit, Lebensquelle. Die Religionsgeschichte zeigt, daß der Kult des „primitiven“ Menschen die Gegenwärtigsetzung der „Urheilstatsache“ ist, auf der das religiöse Sein und Leben der Gemeinde beruht. Dieser Mensch ist derart hineingezogen in das Göttliche, so *ἐνθεός*, daß sein Tun ein göttliches Tun wird. Wenn er die Urheilstatsache agiert, wird sie wieder zur



Wirklichkeit; aus der Gottbegeisterung strömt neue Fülle des göttlichen Lebens. So ist der Kult bei diesem Typ kein subjektives Sich-Erinnern an ehemalige Ereignisse, keine *pia meditatio*, sondern objektive Erfahrung gegenwärtiger Göttlichkeit und des Heiles. Daher die ungeheuerere Konkretetheit und Lebendigkeit, die Gottesnähe solchen Kultes.

Diese Kultauffassung nun herrschte bis in die Reformationszeit hinein unangegriffen. Das ausgehende MA hatte zwar den Kult und die Frömmigkeit durch Symbolisieren und Subjektivieren immer mehr modernisiert; aber erst die Reformatoren gingen bewußt gegen die Idee von der Gegenwärtigsetzung der göttlichen Tat im Kult vor. Eine Stelle Luthers s. Jb. 3 Nr. 285 a. Calvin leugnete den Opfercharakter der Messe, weil Christus nicht wie beim Kreuzesopfer sterben könne! Demgegenüber hielt das Tridentinum an der traditionellen Auffassung fest, die einem L. Feind deshalb unsinnig und widerspruchsvoll erscheint, weil er den Mysteriencharakter mit Luther ablehnt (s. Jb. 3 Nr. 285 a). Dem „antiken“ Menschen ist eine solche Wiederaufführung der Heilstat vielmehr ganz kongenial; sie gehört daher gerade zur Fülle des Katholischen.

Doch kehren wir noch einmal zum Kult überhaupt zurück. Die oben erwähnte objektive Wiederhinstellung, das objektive Sicherinnern an die Heilstatsache durch die symbolische Aktion (die mystische Aufführung muß ja naturgemäß zu Symbolen greifen; diese aber sind wirklichkeitsgeladen) nennt die fein ausgebildete hellenistische religiöse Terminologie eine *ἀνάμνησις* (*commemoratio*) oder als eine schauspielerische Nachahmung des Uraktes eine *μίμησις*. Übersetzt man *ἀνάμνησις* mit „(subjektivem) Gedenken, Sicherinnern“ an längst Vergangenes, so trägt man den Begriff in eine ganz andere, ihm fremde Umwelt und fälscht ihn dadurch. Gerade hier zeigt sich die Unsicherheit Kr.s. Während er für den Gegenwartscharakter des Meßopfers durchaus einen Sinn hat (bes. S. 305), verkennt er ganz die so wichtige Bedeutung der Anamnese in der Messe. Weil er mit Recht sich gegen eine „Schlachtung“ Christi in der Messe wehrt, lehnt er nun auch die Anamnese im objektiven, antiken Sinne ab. Nur dieser Begriff aber kann klarmachen, daß ein Gott leidet und doch nicht leidet, was dem Rationalismus ein Widersinn ist. Der „antike“ Mensch sieht darin einen tiefen göttlichen Sinn. Schon das „Gedächtnis“ seiner Toten feiert er real durch ein Totenmahl mit dem Toten zusammen; Beispiele s. bei C. Clemen, *Religionsgesch. Erkl. des N. T.* (2 1924) 179; Dölger, *IXΘΥC* II (1922) 549 ff.; das Mahl heißt *μνήμη* oder *ἀνάμνησις*. Erst recht feiert er seine Kultgötter durch solches „Gedächtnis“: Lukian, *de dea Syria* 6 von den Attismysten *μνήμην τοῦ πάθεος τύπτονται τε ἐκάστου ἑteoς καὶ θρηνηoὺσι καὶ τὰ ὄργια ἐπιτελοῦσιν*; also Trauerfeier und Mysterien zum „Gedächtnis“ des Gottes. [Lukian] *Amores* 54 spricht von einem auf dem Markt angezündeten Feuer als einer *θεα* (Schauspiel) *τῶν ἐ Οὔτῃ παθῶν* (des Herakles) *ὑπομνήσκουσα τοὺς παρόντας*. Auch Herodot II 171 nennt die Osirisriten ein Schauspiel: *δείκηλα τῶν παθῶν αὐτοῦ νυκτὸς ποιεῖσι, τὰ καλέοντι μυστήρια Ἀλγύπτιοι* (vgl. dazu Athenagoras, *leg. pro Christ* 28 Ἡρ. δὲ καὶ τὰ παθήματα αὐτῶν φησὶ μυστήρια). Nach Plutarch, *De Iside* 27 hat Isis ihre und des Osiris furchtbare Erlebnisse in Weißen niedergelegt: *ταῖς ἀγνωστάταις ἀναμύζασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μμήματα τῶν τότε παθημάτων . . . καθωοισεν*; diese bildliche Nachahmung ist aber so wirklichkeitsvoll, daß sie genannt wird wie die Urthaten: *τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπαρμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις* (ebd. 35). Nach 27 geschieht sie deshalb, damit nicht *ἀμνηστία* und *σιωπή* über jene Taten eintrete, also zum (realen) Gedächtnis. Die Mysterien begehen die Feier so real, daß sie klagen, kämpfen, jubeln usw. wie vor einer Wirklichkeit, obwohl sie „wissen“, daß in der Urzeit der Gott gesiegt hat; sie erleben die Urheilstatsache im Symbol als Wirklichkeit und werden dadurch gerettet und vergottet.

Es wäre zu verwundern, wenn das Christentum als Erfüllung aller Religionen diese vornehmste Kultübung nicht kannte. Dem ist aber nicht so. Christus setzte das Mysterium seines Todesleidens ein und befahl seinen Jüngern: „Tut dies zu

meinem Gedächtnis (*ἀνάμνησις*).“ Es ist also ein Tun, ein Gedächtnis durch Handlung. Zunächst bedeutet diese *ἀνάμνησις* das Totengedächtnis des Herrn durch das Opfermahl der Eucharistie; deshalb sagt Chrysostomos in I Kor. homil. 27, 4 (Migne PG 61, 229 f., zitiert von Dölger a. a. O. 551 N. 1): „... du begehst das Gedächtnis Christi? ... wenn du das Gedächtnis eines verstorbenen Sohnes oder Bruders begingest...; das Gedächtnis deines Herrn begehend...“ Weitere Stellen des Chrysost., die wir unten bringen, zeigen dann den noch tieferen Sinn der eucharistischen *ἀνάμνησις* im Sinne einer Wiederaufführung des Todes Christi. Doch wollen wir uns den tiefen, objektiv-realen Sinn der eucharistischen *ἀνάμνησις* zuerst an einer Stelle des hl. Methodios von Olympos († um 311) klarmachen; er reicht ja zurück in die Martyrzeit. Im *Symposion* III 8 deutet er Adam und Eva auf Christus und die Kirche; sie sei aus dem Gebein und Fleisch Christi entstanden; denn um ihretwillen habe er den Vater verlassen, sei vom Himmel herabgestiegen, um seinem Weibe anzuhaften, und sei „in der Ekstase des Leidens (*τοῦ πάθους*)“ entschlafen, indem er freiwillig für sie starb, um sich die Kirche herrlich und lauter hinzustellen, nachdem er sie gereinigt durch das Bad zur Aufnahme des geistigen und seligen Samens...“. Die Kirche wächst nun beständig durch die Mitwirkung des Logos, „der auch jetzt noch zu uns herabsteigt und in Ekstase ist beim Gedächtnis des Leidens (*κατὰ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους*).“ Denn sonst könnte ja die Kirche die Gläubigen nicht empfangen und durch das Bad der Wiedergeburt wiedergeben, wenn nicht Christus auch um dieser (der Gläubigen) willen sich entäußerte, damit er, wie gesagt, bei der Wiederaufführung des Leidens (*κατὰ τὴν ἀνακεφαλαιώσιν τοῦ πάθους*) erfaßt werde, und so wieder stürbe, nachdem er vom Himmel herabgestiegen, und seinem Weibe anhänge, der Kirche, und sie aus seiner Seite Kraft schöpfen ließe... Unmöglich ist es, daß jemand teilnehme am heiligen Pneuma und als Glied Christi gezählt werde, wenn nicht zuerst der Logos auch auf ihn herabsteigt und in Ekstase entschläft, damit er dann mit diesem vom Schläfe auferstehe und an der Verjüngung und Erneuerung teilnehme, erfüllt vom Pneuma...“ Christus hat also durch sein Leiden die Kirche geschaffen; damit diese aber wachse, findet beständig eine *ἀνάμνησις τοῦ πάθους* statt, die so real aufgefaßt wird, daß Christus in ihr sein Erlösungswerk immer wieder zur Wirklichkeit werden läßt; sie heißt auch *ἀνακεφαλαιώσις* (*recapitulatio, instauratio*) des Leidens, d. h. eine Wiederheraufführung des ursprünglichen Leidens. Die Messe ist also ein objektiv-reales Leidensgedächtnis des Herrn, durch das er die jeweilige Kirche erlöst; das wird schließlich noch von jedem einzelnen gesagt, der durch das Leidensgedächtnis aufersteht und neugeboren wird. Klarer und tiefer könnte man den Kult der Kirche kaum auslegen.

Es ist also ganz abwegig und zeugt von völliger Verkennung „antiken“ und altchristlichen Denkens, wenn Kr. gegen meine Auffassung der Messe als Mysterienfeier sich auf Chrysostomos beruft, der im Kommentar zum Hebräerbrief das Meßopfer als eine *ἀνάμνησις θυσίας* bezeichne. Gerade dies Wort ist typischer Mysterienausdruck; und indem Chrys. die Messe nicht *θυσία*, sondern eine *ἀνάμνησις θυσίας* nennt, hat er aus dem antiken Gebrauche heraus das Meßopfer in seinem Wesen und seinem Verhältnis zum Kreuzopfer prachtvoll gekennzeichnet.

Kr. sagt, für Chrys. wäre bei seinem Versuch, den Gläubigen das Verhältnis von Kreuzopfer und Meßopfer klarzumachen, „nichts leichter gewesen (nach Casel), als eben auf die heidnischen Mysterienfeiern hinzuweisen; er aber spricht hiervon nicht, sondern prägt das für die kommenden Jahrhunderte so einflußreiche Wort von der *ἀνάμνησις*, der Erinnerungsfeier, die eine bestimmte Identität in sich schließt“.

Daß Chrys. das Wort *ἀνάμνησις* nicht geprägt, sondern aus antikem und christlichem Mysterienbrauch genommen hat, sahen wir schon; außerdem wendet er aber an sehr vielen Stellen das Wort *μυστήριον* an, in dem, wenn es auch damals schon ganz verchristlicht war, doch immer noch ein Hinweis auf die ursprüngliche Verwendung lag. Bevor ich einige dieser Stellen anführe, muß ich noch ganz kurz

darlegen, was *μυστήριον* dem *ἀνάμνησις*-Begriff zufügt. Wir sahen, daß der „primitive“ Kult die Wiederheraufführung der Urheilstatsache ist; diese wird öffentlich und vom ganzen Volke begangen; ausgeschlossen sind die andern Völker (vgl. z. B. das national abgeschlossene Judentum). Die Individualisierung der Religion, die gleichen Schritt mit ihrer Vergeistigung hielt, führte bes. in hellenistischer Zeit zu engeren Kultverbänden mit mehr jenseitigen, rein mystischen Zielen; nicht mehr die Nation ist Kultsubjekt, sondern die Zahl der durch eine Weihe Initiierten; daher die strenge Absonderung durch das mystische Schweigen, Symbole usw. Dieser „Geheimkult“ heißt Mysterium. Das Christentum, als die Gemeinschaft der aus allen Völkern zu einem ewigen Leben im Jenseits Erlösten, mußte naturgemäß die Kultform des Mysteriums besitzen.

In der Tat ist Mysterium (= Kultmysterium) ein Wort, das uns auf Schritt und Tritt in altchristl. Liturgie und Literatur begegnet. Weil Kr. Chrys. genannt hat, führe ich einige Stellen aus ihm an, die zugleich den *ἀνάμνησις*-Begriff näher beleuchten. Hom. 82 in Matth.: *Ἰudas τῶν μυστηρίων μετέχων ἔμενεν ὁ αὐτός, καὶ τῆς φρικτικωδεστάτης ἀπολαύων τραπέζης κτλ.* Jesus τοὺς μαθητὰς διὰ τῶν μυστηρίων ἀναμνησκέει πάλιν τῆς σφαγῆς καὶ μεταξὺ τῆς τραπέζης περὶ τοῦ σταυροῦ διαλέγεται. Chrysost. fragt dann: *Τί δήποτε τότε κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάσχα τὸ μυστήριον ἐπετελεῖ τοῦτο; . . .* Jesus εὐχαριστεῖ, διδάσκων ἡμᾶς, ὅπως δεῖ τὸ μυστήριον τοῦτο ἐπιτελεῖν. . . . Wenn Jesus am Pascha sein Mysterium einsetzte, wollte er damit sagen: *Καθάπερ ἐκεῖνο ἐποιεῖτε εἰς ἀνάμνησιν τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θαυμάτων, οὕτω καὶ τοῦτο εἰς ἐμὴν.* Wie einst in Ägypten οὕτω καὶ ἐνταῦθα τῆς εὐεργεσίας ἐγκατέδρασε τὸ μνημόσυνον τῷ μυστηρίῳ. Wenn die Irrgläubigen fragen, woran man das Opfer Christi erkennen könne, καὶ ἀπὸ τῶν μυστηρίων αὐτοῦς ἐπιστοιμίζομεν. *Εἰ γὰρ μὴ ἀπέθανεν ὁ Ἰησοῦς, τίνας σύμβολα τὰ τελοῦμενα; Ὅρας ὅση γέρονε σπουδή, ὥστε δεῖ ἀναμνησκέσθαι, ὅτι ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν; . . . διηνεκῶς ἀναμνησκέει τοῦ πάθους καὶ διὰ τῶν μυστηρίων. . . .* ἑμοῦ μὲν σῶζων, ἑμοῦ δὲ παιδεύων διὰ τῆς ἱερᾶς τραπέζης ἐκεῖνης. Καὶ γὰρ τὸ κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν τοῦτο κτλ. Weshalb trank Jesus nach der Auferstehung Wein? *Ἐπειδὴ γὰρ εἰσὶ τινες ἐν τοῖς μυστηρίοις ὕδατι κεχορηγμένοι, δεικνὺς οὖν καὶ ἡνίκα τὰ μυστήρια παρέδωκεν, οἶνον παρέδωκε, καὶ ἡνίκα ἀναστὰς χωρὶς μυστηρίων ψιλὴν τράπεζαν παρετίθετο, οὕτω ἐκέχρητο.* Der ganze Abschnitt (und ich zitiere nur die Hauptsache) wimmelt von Mysterienausdrücken, was ich durch Sperrung hervorhebe; besonders kommt Mysterium im Kultsinn oft vor. Dies Mysterium besteht in dem Gedächtnis des Leidens Christi; wenn es gefeiert wird, vollzieht sich im Symbol sein Tod und damit das Heilswerk; es ist so sehr Realität, daß man aus ihm rückwärts auf den Tod Christi schließen kann! Es wird beständig gefeiert. Es ist deutlich geschieden von dem nicht mysteriösen Mahl nach der Auferstehung.

Von Chrysostomos, der in Antiocheia immerhin im Bannkreis hellenistischer Stimmungen lebte, gehen wir über zu dem späten, praktischen Römer Gregor d. Gr., den man doch kaum einen Mysterienschwärmer nennen kann. Weil er aber in der Kirche lebt, hat auch er das Meßmysterium. Nur einige Stellen. Homil. in Euang. 37, 7: *Singulariter ad absolutionem nostram oblata . . . sacri altaris hostia suffragatur, quia is qui in se resurgens a mortuis iam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus.* Dial. IV 58: *Debemus . . . cottidianas carnis eius et sanguinis hostias immolare. Haec namque singulariter uictima ab aeterno interitu animam saluat, quae illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat, qui, licet resurgens a mortuis iam non moritur et mors ei ultra non dominabitur, tamen in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter uiuens pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. . . . Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra*



*passionem unigeniti filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis uocem coelos aperiri, in illo Iesu Christi mysterio angelorum choro adesse, summis ima sociari, terrena coelestibus iungi unumque ex uisibilibus atque inuisibilibus fieri?* Ebda. IV 59: *necesse est, ut cum haec agimus, nosmetipsos deo in cordis contritione mactemus, quia qui passionis dominicae mysteria celebramus, debemus imitari quod agimus. Tunc ergo uere pro nobis hostia erit deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus* eqs. Die Mysterienfeier Jesu Christi besteht also darin, daß der Herr, der Verklärte, mystisch wiederum für uns leidet; seine Passion wird „wiederhingestellt“, „gespielt“ (*imitatur* nach *μίμησις*); die Feier ist so konkrete Wirklichkeit, daß der Himmel sich bei den Worten des Priesters öffnet, die Engel gegenwärtig sind; Wirkung der Feier ist die Freisprechung von den Sünden d. h. die Erlösung. Die Kirche opfert sich mit. — Der aber sein Leiden mystisch darstellt, ist der ewig Lebende und Verklärte, der Auferstandene. So ist denn Inhalt der Opferfeier das ganze Opfer Christi, zu dem die Auferstehung gehört; mit einem Worte: *Pascha*, oder: das *opus redemptionis* (die *absolutio*).

Das Mysteriengedächtnis hat nun von Anfang an seinen Platz in dem liturg. Opfergebet, der Eucharistia, und zwar naturgemäß in der Erfüllung des Auftrages Christi: „Tut das zu meinem Gedächtnis“, womit die Einsetzungsworte schließen. Die Kirche erklärt alsbald, daß sie diesen Auftrag erfülle und des Todes und der Auferstehung gedenke; so in der *Apost. Überl.* Hippolyts: *Memores igitur mortis et resurrectionis eius* eqs. Sind hier Tod und Auferstehung genannt als die eigentliche Erlösungstat, so erscheint an andern Stellen daneben die Menschwerdung, die *ueneranda natiuitas* (so der röm. Kanon im 5. Jh. nach Brinktrine, Jb. 2 Nr. 225); ferner die zweite Parusie (Ap. Konst. VIII 12, 36); hier auch die Himmelfahrt wie im jetzigen röm. Kanon: *Unde et memores . . . passionis . . . resurrectionis . . . ascensionis*. Die Jakobosliturgie (Brightman, *Liturgies* 52 f.) nennt im Einsetzungsbericht Tod und Auferstehung und dann in der Anamnese Leiden, Kreuz, Tod, Grab, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters, zweite Parusie (ähnlich in der Markoslit. S. 133, Chrysost.-Lit. 387, Basileioslit. 405); kurz: die Erlösungstat Christi in ihren Hauptereignissen wird zur Anamnese im Mysteriensinne; schön faßt das zusammen das Schlußgebet der Basileioslit. (411): *Ἡνωσται καὶ τετέλεσται ὅσον εἰς τὴν ἡμετέραν δύναμιν Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν τὸ τῆς σῆς οἰκονομίας μυστήριον· ἔσχομεν γὰρ τοῦ θανάτου σου τὴν μνήμην, εἶδομεν τῆς ἀναστάσεώς σου τὸν τύπον, ἐνεπλήσθημεν τῆς ἀτελευτήτου σου ζωῆς, ἀπηλάσσαμεν τῆς ἀκηνώτου σου τρυφῆς ἧς καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι πάντας ἡμᾶς καταξιοθῆναι εὐδόκησον κτλ.* Also wird zur Wirklichkeit die ganze *oikonomia*; die Parusie wird antizipiert und in diesem Sinne auch Wirklichkeit. Wenn man diese Texte betrachtet und sie in den Komplex des *ἀνάμνησις*-Begriffs hineinstellt, kann man es nur als eine vollständige Verkenennung der Liturgie aus moderner Einstellung heraus erklären, wenn Kr. von dem *Unde et memores* S. 42 (vgl. S. 95 f.) schreibt: „Es ist das ein rein subjektives Sicherinnern, Gedenken an den von der Welt scheidenden Erlöser. Von einer objektiven, sakramental-symbolischen Darstellung des Leidens und Todes Christi in der Messe weiß die Liturgie ebensowenig etwas wie von einer Darstellung der Auferstehung und Himmelfahrt.“ Das genaue Gegenteil ist richtig. Die Meßhandlung wird durch das erste Gebet nach den zentralen Einsetzungsworten als ein Mysteriengedächtnis gekennzeichnet. Kr. faßt übrigens den römischen Text auch nicht richtig auf. Er verbindet *Unde* mit *offerimus*, so daß *memores* zu einer bloßen partizipialen Nebenkonstruktion herabsinkt. Tatsächlich steht *Unde et memores* für sich, was durch die älteste Lesung des Gregorianum: *U. et m. s u m u s* bestätigt wird. *Offerimus* folgt als zweite Größe. Die Kirche bezeichnet also ihr Tun zunächst als Gedächtnis und dann als Opfer. Damit drückt sie prachtvoll aus, daß das Opfer auf dem Gedächtnis aufbaut. Es ist dasselbe, wie wenn Chrysost.

sagt, die Messe sei *ἀνάμνησις θύοις*. Das blutige Opfer des Herrn wird im Mysterium Wirklichkeit; deshalb ist die Messe ein Opfer. Der Tod des Herrn wird im Mysterium Wirklichkeit; deshalb ist die Messe das Todesopfer des Herrn, obwohl dieser nicht mehr stirbt; es ist eben ein mystischer Tod, der aber doch real ist. Deshalb das scheinbare Paradox bei Gregor d. Gr. u. a., daß Christus, der nicht mehr stirbt, in der Messe „geschlachtet“ wird. Die Opferveränderung des wahren Opfers Christus fand real auf Golgotha statt; mystisch-real geschieht sie auf dem Altare. Hätte Kr. das Mysterium verstanden, dann wäre er nicht gezwungen gewesen, Brot und Wein zu Anfangsopfergaben zu machen, an ihnen eine Opferveränderung vornehmen zu lassen usw., wo doch Christus allein *hostia* ist und nichts Materielles. Wunderbar erhaben und tief und doch einfach ist das Mysterienopfer. Wenn die Kirche selbst zur Bezeichnung dieser Dinge die Mysterienterminologie verwandt hat und beständig verwendet, so dürfen wir ihr doch wohl darin folgen; es ist unangebracht, zu sagen: „weder die Analogie noch das Wort“ könne etwas beitragen „zur Erhellung des Geheimnisses, das in der Messe vorliegt“ (Kr. S. 304); damit wird ja die Kirche selbst zurechtgewiesen. Unsere obigen kurzen Darlegungen dürften gezeigt haben, daß die Mysteriensprache nicht nur eine ausgezeichnete Terminologie gibt, sondern auch das Wesen der Sache außerordentlich beleuchtet. Daß damit keine Abhängigkeit des christl. Mysteriums von den heidn. Kulte gelehrt wird, weiß die Kirche wohl; was mich anbetrifft, so habe ich die Selbständigkeit des christl. Kultes ausdrücklich vertreten und bewiesen. Weshalb benutzt Kr. denn immer den Opferbegriff? Ist die Terminologie *θύοις*, *sacrificium*, *immolare*, *sacerdos* usw. nicht durchaus antik und zuerst dem Christentum eher verdächtig erschienen (s. oben S. 37 ff.)? Deshalb aber wird niemand Kr. vorwerfen, er lasse das christl. Opfer vom heidn. abhängen (abgesehen von einer gewissen Materialisierung, die er aber selber bewußt nicht will).

Die Messe ist das Mysterium des Erlösungswerkes Christi durch seinen Opfertod und seine Auferstehung; in ihr wird dies Opfer unter dem Symbol zur Wirklichkeit; die Kirche begeht immer wieder die Mysterienfeier und macht dadurch Christi Opfer zu ihrem Opfer; Christus leidet nicht mehr (rein-)real, da er als Verklärter erscheint, sondern mystisch-real; die Konsekration der Elemente ist Voraussetzung seiner Epiphanie zum Opfermysterium; durch das Mysterium des Erlösungswerkes wird die gegenwärtige Kirche erlöst. Prachtvoll ist das ausgedrückt in der alt-römischen Ostersekret des Leonianum col. 303 Muratori: *da nobis haec q. d. frequentare mysteria, quia quotiens hostiae tibi placitae commemoratio (ἀνάμνησις θύοις) celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*“ (Kr. sieht darin „nichts mehr als eine Aussage über die Erlösungswirkungen“ (S. 301)! Es lohnt sich nicht, diese wie auch andere Auslegungen ausführlich zu widerlegen; wer einmal die Mysterienidee erfaßt hat, dem wird der richtige Sinn der liturg. Texte, bes. auch der röm., in ihrer wundervollen Tiefe und Prägnanz aufgehen; wer sie nicht versteht, der muß zu so gezwungenen Erklärungen greifen, wie Kr. es tut, und dabei noch die Gesetze der Philologie mißachten.

Der Mysteriengedanke ist in der Tat der Schlüssel zur katholischen Liturgie; in ihm offenbart sie ihr Innerstes. Auch die „merkwürdigen Folgerungen, die sich für Casel aus der Verbindung von Mysterium und Martyrium ergeben“ (Kr. S. 300), werden einem dann nicht mehr „merkwürdig“ vorkommen, sondern als eine notwendige Folgerung aus dem Christusmysterium. Ich verweise für dies wie für alle Punkte auf meine Arbeiten über das christl. Mysterium und möchte nur hoffen, daß es mir oder sonst jemand vergönnt sein möchte, die gesamten Zeugnisse über die christl. Mysterienidee einmal zu sammeln und zu behandeln. Dazu gehört aber eine gute Kenntnis der Antike, der klassischen Philologie und des alten Christentums.

Kr. vermißt bei mir eine Beschreibung und Umgrenzung des Mysterienbegriffes „nach der dogmatischen oder liturgischen Seite hin“. Eine dogmatische Darlegung

zu geben ist aber nicht Aufgabe des Liturgikers; ja er muß sich davor hüten, Anschauungen späterer Dogmatiker in die Liturgie hineinzutragen. Er kann dem Dogmatiker den Traditionsstoff übergeben; dieser aber muß sich in acht nehmen, daß er nicht den „Rationalismus“ in das „primitive“ Mysterium trage. Die Messe ist, wie es im Gelasianum 606 Murat. heißt, ein *mirum et ineffabile mysterium* und bleibt es immer. In ihm wohnt eine göttliche Logik, wie sich aus seiner wunderbaren Tiefe und Klarheit ergibt. Was die Dogmatiker seit dem Ende des MA aus der Messe gemacht haben, weil sie das Mysterium nicht mehr verstanden, sollte warnen.

Die Umgrenzung des Mysterienbegriffes nach der liturg. Seite glaube ich genügend gegeben zu haben, bestreite jedoch nicht, daß man noch mehr geben kann. Kr. scheint mir jedoch unter der „liturg. Seite“ etwas anderes, mehr Äußerliches zu verstehen, nämlich den Aufbau der Liturgie. Dies geht daraus hervor, daß meine Auffassung ihn an die Amalarsche Symbolik erinnert, obwohl doch diese der Mysterienauffassung gerade wie Feuer dem Wasser gegenübersteht und dazu beigetragen hat, in den Herzen der Germanen das echte Mysterium verschwinden zu lassen. Es kommt aber zunächst auf das innere Wesen des Mysteriums an, das sich auch ohne äußeren „Aufbau“, wie ihn Kr. fälschlich im Meßkanon findet, äußern kann. Bei gewissen Handlungen, z. B. der Initiation in der Osternacht, wird sich freilich die Mysterienweihe auch im stufenweisen Aufbau der Liturgie äußern; aber das eigentliche Meßmysterium erschöpft sich in dem kontemplativen Gebete der Eucharistia über den Elementen.

Kr. sagt S. 305: „Nimmt man hingegen seinen (Casels) Gedanken von den Taten, die wie ‚von neuem Gegenwart‘ werden, und von dem tiefgehenden und gottvereinigten Anteil der Mysten an einer solchen Feier, so tritt die Verwandtschaft der Gedanken zwischen dieser Ansicht und jener von der Erhebung des Opfers der Gläubigen in das gegenwärtiggesetzte Opfer Christi sofort in die Erscheinung...“ Hier sieht man, daß er doch Sinn für das Mysterium hat. Wie er sich freigemacht hat von der Destruktionstheorie, so möge er sich auch immer tiefer in das Mysterium einweihen lassen. [90]

Jos. Kramp S. J., *Zur Frage der Konsekrationstheorie* (Theol. Qu.schr. 1923, 233—249) sucht diese gegen die Bedenken von H ü n e r m a n n (Kölner Pastoralbl. 1922, 7 f.) und U m b e r g S. J. (s. Jb. 2 Nr. 30) zu verteidigen. [91]

M. de la Taille S. J. veröffentlichte 1921 ein umfangreiches Werk über das eucharistische Opfer: *Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento Elucidationes, in tres libris distinctae* (Paris). A d h é m a r d'Alès hat in einer ausführlichen Besprechung des Werkes (*Recherches de science relig.* 12 [1922] 362—370) hauptsächlich zwei Punkte beanstandet, nämlich die Theorie vom himmlischen Opfer Christi und die Ansicht de la Tailles, in dem Kanongebet: *Supplices* sei unter dem Engel Christus selbst zu verstehen. Vom himmlischen Opfer kann man nur im akkommodierten Sinne sprechen, da die eigentliche Opferhandlung fehle. Christus als Opfer behält an seinem verklärten Leibe die Wundmale, aber er ist nicht mehr Anbeter (?), sondern erhält auch als Mensch zusammen mit dem Vater und dem Hl. Geiste die Anbetung der himmlischen Geister. Das eucharistische Opfer vollzieht sich auf dem irdischen Altare und bezieht sich wesentlich auf den Kreuzestod. Wie soll Christus, der im eucharist. Opfer Priester und Opfergabe zugleich ist, auch noch der Engel sein, der die Opfergabe auf den himmlischen Altar bringt, der wiederum Christus selbst ist? Die Aufgabe, unsere Huldigungen und Opfer Gott darzubringen, kommt den Engeln als Dienern zu. Tatsächlich lautet im *Liber de Sacramentis* ein eucharistisches Gebet, das aus dem 5., wenn nicht 4. Jh. stammt und älter ist als unser Meßkanon: *Petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum*. Hier ist also von mehreren Engeln der Eucharistie die



Rede, und es ist kaum angängig, Christus zu denselben zu rechnen. In allen Liturgien kommt Christus auf die Oblata herab (ähnlich der Hl. Geist); deshalb ist unter dem Engel, der in den Himmel aufsteigt, um unser Opfer auf den himmlischen Altar zu legen, ein wirklicher Engel zu verstehen. In analoger Weise sprechen die alten Kirchenschriftsteller wie Tertullian (*de bapt.* 6), Origenes (*in Ezech. hom.* 1, 7), Optatus (*de schismate Donat.* II 6) von einem Engel der Taufe, im Pastor des Hermas spielt der Engel der Buße eine große Rolle, also einer von den *administratores spiritus*, die den Sakramenten des Neuen Bundes vorgesetzt sind.

M. de la Taille antwortete auf diese Einwände in einem Schreiben an A. d'Alès, das ebda 13 (1923) 218—236 unter dem Titel *Le sacrifice céleste et l'ange du sacrifice* veröffentlicht wurde. Er gibt zu, daß in dem Kanongebet die Engel nicht ausgeschlossen seien, aber auf der anderen Seite wär es gefehlt, nur die Engel zu verstehen mit Ausschluß Christi, der bereits in der Hl. Schrift als der *Angelus testamenti* erscheint und in den Veroneser Fragmenten der *Traditio Apostolica: angelus voluntatis tuae* genannt wird. Der beste Interpret der Liturgie ist die Liturgie selbst; nun heißt es im *Liber Ordinum: Ille ad te sacrificia perferat qui nos iussit offerre*. Da unter dem *perferre* des Kanongebetes die Transsubstantiation zu verstehen ist (?), so kann nur Christus der Engel sein, während die geschöpflichen Engel dabei gewissermaßen als Diakone fungieren. Würden die Engel vom eucharist. Opfer ausgeschlossen, so könnte man ihnen die Klage in den Mund legen: *Quo, sacerdos sancte, sine diacono properas? Tu numquam sine ministro sacrificium offerre consueueras*. Kämen sie dagegen allein in Betracht, so könnte ihnen Christus entgegenhalten: *Sine me nihil potestis facere*. Übrigens haben hervorragende Erklärer der Liturgie wie Remigius von Auxerre, Ivo von Chartres, Honorius von Autun, Alger, Sicard von Cremona u. a. den Angelus auf Christus bezogen (auch der hl. Thomas ist dieser Ansicht nicht abgeneigt), während allerdings Innocenz III. implicite wenigstens diese Deutung ablehnt. Der Angelus baptismi bei Tertullian und Optatus geht auf Joh. 5, 4 zurück, also auf einen Text, der kritisch verdächtig ist; der Engel der Buße bei Hermas ist der Engel der Tugend der Buße, nicht des Sakramentes. Beim Opfer muß man unterscheiden die *Opferhandlung* (aktives Opfer) und die *Opfergabe* (passives Opfer). Die Opferhandlung allein genügt nicht, es ist erforderlich, daß die Opfergabe von Gott entgegengenommen werde. Dies geschah bei Christus durch die Auferstehung und Himmelfahrt. Christus ist nun im Himmel bei Gott als Opfergabe, die ihren Terminus erreicht hat, von Gott angenommen wurde und ewig bei Gott verbleibt. Freilich wenn man das Wesen des Opfers in der Vernichtung oder Entwertung der Opfergabe bestehen läßt, wäre es ein Unsinn zu behaupten, Christus befinde sich im Himmel im Zustande des Opfers. Versteht man aber unter dem Opfer eine äußere Gabe, die sichtbar dargebracht wird, um die innere Hingabe der Seele an den Schöpfer auszudrücken, eine Gabe, die von Gott entgegengenommen wird, so kann man von einem himmlischen Opfer Christi sprechen.

In einer Replik (ebda 236—243) hält A. d'Alès seine Positionen aufrecht. Er erkennt an, daß Christus in der Hl. Schrift und außerbiblischen Werken als Engel bezeichnet wird, aber daraus folgt nicht, daß der *angelus tuus* des Kanongebetes Christus sein müsse, und die Erklärer der Liturgie, die sich in diesem Sinne aussprechen, sind nicht Zeugen einer festen Tradition; ihnen stehen andere gewichtige Zeugen wie Innocenz III. und Petrus Lombardus entgegen. Es ist nichts weniger als ausgemacht, daß das *perferre* des Kanongebetes die Transsubstantiation bedeute. Von einem himmlischen Opfer kann man nicht sprechen, selbst wenn Christus im Himmel sich im Opferstande befindet. Dieses sogenannte passive Opfer ist eben nicht das eucharistische Opfer, das hier auf Erden durch Vermittlung eines menschlichen Priesters dargebracht wird, sich auf den blutigen Opfertod Christi bezieht und dargebracht wird für Menschen in statu viatoris.

H. H. [92/94]

A. Swaby O. Pr., *A new theory of the Eucharistic Sacrifice* (The Ecclesiastical Rev. 69 [1923] 460—473). Nimmt Stellung zur Theorie de la Tailles, der nach weisen will, daß sich aus den Schriften der Väter und Kirchenschriftsteller folgende drei Punkte ergeben: *Christum se obtulisse semel, se obtulisse in coena, se obtulisse immolandum. Unde claret ad immolationem futuram passionis se in coena Christum obtulisse.* De la Taille zitiert u. a. Cassiodor, *Expos.* in ps. 109, 5: *Sacerdos autem praecipue dicitur Christus, qui semel se pro nobis obtulit immolandum;* Pseudo-Primasius, in *Hebr.* 5, 5: *Christus semel seipsum obtulit immolandum pro nobis;* in gleicher Weise sprechen Alkuin, Rhabanus Maurus, Bruno von Segni u. a. *Immolandum* hat Futurbedeutung; der eigentliche priesterliche Akt der Opferung fand beim letzten Abendmahl statt; das letzte Abendmahl und der Kreuzestod waren die beiden integralen Bestandteile eines und desselben Opfers, das erste die *oblatio*, der letztere die *immolatio*. In der Messe gibt es keine neue *immolatio* oder Vernichtung, sondern bloß die solenne, liturgische *oblatio* des Sohnes Gottes, der ein für allemal am Kreuze getötet und so in den Zustand eines beständigen Opfers versetzt wurde, und die Annahme dieser *oblatio* von seiten Gottes. Swaby weist dagegen nach, daß an den angeführten Väterstellen vom Kreuzesopfer die Rede ist; *immolandum* ist als Präsens zu fassen, vgl. Cyprian, *de bono patientiae* c. 10: *Et Isaac ad hostiae dominicae similitudinem praefiguratus, quando a patre immolatus offertur, patiens inuenitur.* Die Väter kennen eine priesterliche Opferung Christi, nämlich das Kreuzesopfer, auf das sich die Opferung beim letzten Abendmahl bezieht.

H. H. [95]

J. Bessler, *Gregors d. Gr. Lehre über das Sühnopfer der hl. Messe.* — *Gregorianische Messen* (Rottenburger Mschr. f. prakt. Theol. 7 [1924/25] 16—21). Der Name „Gr. M.“ entstand durch die Erzählung *Dial.* IV 55; Gregor hielt sich an die altchristl. Sitte, am 3., 7. und 30. Tage die Eucharistie für die Verstorbenen zu halten. Vgl. A. Franz, *Beiträge zur Geschichte der Messe im deutschen Mittelalter* (Katholik 1889 I 298 ff.).

[96]

Eug. Vandeur O. S. B., *La sainte Messe. Notes sur sa liturgie* (Paris 1924). Das treffliche Werk erscheint schon in 7. Aufl. (45. Tausend), die wiederum verbessert ist und das Buch besonders für Lehrer, Katechisten usw. praktisch machen soll. Es verbindet Praxis mit guter geschichtlicher Kenntnis. In Einzelheiten bleiben natürlich Verbesserungen möglich.

[97]

Abt Ildefons Herwegen O. S. B., *Die Feier der heiligen Messe* (Die betende Kirche [Brl. 1924] 140—181). Nach einleitenden Bemerkungen über die Bedeutung der Messe für die religiöse Erneuerung wird der Aufbau und Gehalt derselben an dem Formular von Ostermontag dargetan unter besonderer Berücksichtigung des Gemeinschaftsgedankens.

A. W. [98]

M. Mayer, *Heilige Messe* (Wiesbaden 1923). Sehr subjektive Anmutungen bei der Messe, die zu erwähnen sich nicht lohnte, wenn sie nicht von gewisser Seite als das Beste über die Messe bezeichnet worden wären.

A. W. [99]

Joh. Döring, *Die Privatmesse. Ein Versuch zur Soziologie der frühchristlichen Liturgik* (Marburg i. H. 1924). Auszug aus einer Dissertation, über die wir noch genauer berichten werden.

[100]

Z. E. H. Croegaert schrieb nach einer Notiz der Tijdschrift voor Liturgie 5 (1924) 328—330 in der Julinummer von „*La vie diocésaine*“ (Mecheln) über die Chormesse (*missa recitata*). Ganz besonders wichtig ist der Hinweis auf Kan. 279 des 4. Provinzialkonzils von Mecheln: *Ut sensim sine sensu ille collectivus vereque christianus spiritus in mentibus fidelium instilletur, et participatio illa activa quam optant pontificalia documenta praeparetur, laudanda est praxis saltem in institutis iuventutis religiosisque domibus, iuxta quam Missae adstantes acolythis respondentibus uno ore associantur.* C. weist darauf hin, daß das Konzil nicht Anstand nimmt, die Praxis der Chormesse ganz

ausdrücklich zu loben. Weiter sei von Wichtigkeit, daß die Beschlüsse des Konzils durch Römisches Dekret vom 16. Nov. 1922 gutgeheißen wurden. Dieser Kanon stellt so eine authentische Erklärung der — bezeichnenderweise nur in Deutschland — oft mißverständlich im Sinne eines Verbotes der Chormesse aufgefaßten Entscheidung der Ritenkongregation vom 31. Aug. 1922 dar. Es ist nicht anzunehmen, daß die Röm. Behörde in knapp 3 Monaten ihre Meinung in dieser Frage ändert. Ich möchte noch hinweisen auf das *saltem*, was einen Gebrauch der Chormesse auch in Pfarrkirchen doch mindestens nahelegt. A. W. [101]

A. Paladini, *De concelebratione eucharistica* (Eph. lit. 37 [1923] 400—405, 422—424) berichtet über die Aufsätze de Meesters und Beaudouins (s. Jb. 3 Nr. 65 f.) und spricht am Schluß den Wunsch aus, daß die C. in der röm. Kirche wieder auflebe. [102]

E. de Moreau S. J., *Récitation du Canon de la Messe à voix basse* (Nouvelle Rev. Théol. 51 [1924] 65—94). Die stille Rezitation am Ende des 8. Jh. in Rom und im Frankenreich allgemein; ebenso im größten Teile des Orients. Die 17. Homilie Narsais (5. Jh.) zeigt schon eine fast ganz stille Rezitation des Kanons. Justinian befiehlt in der Nov. CXXXVII, VI des Corpus iuris civilis t. III ed. Schoell (im J. 565), daß die Priester laut die Opfergebete sprechen. Aus Joh. Moschus, *Pratum spirituale* c. 196 geht hervor, daß damals (wohl nach 565) wenigstens in Syrien die meisten Priester den Kanon still beteten. Im Abendland deutet die Bezeichnung der Konsekration als *secreta* im gallikan. Ritus auf stilles Beten hin. Die Praxis hat mehrere Gründe, mehr geistige und realistische, verschieden nach Zeit und Umständen. Sehr früh zeigt sich das Bestreben, gewisse Dinge als mysteriös zu verhüllen; vgl. Origenes, *De Numeris* IV. Joh. Chrysost. und die nach ihm benannte Liturgie betonen die Furchtbarkeit der Mysterien. Vorhänge vor dem Altar, Ikonostase. Man will über die tieferen Dogmen nicht schreiben; Basilius M. unterscheidet zwischen nichtgeschriebenen Überlieferungen und den hl. Schriften; zu den ersteren gehören fast nur liturgische Dinge (bes. der Meßkanon — *De Spir.* S. 27). Ähnlich Innocenz I. am 19. März 416 an Decentius von Gubbio (PL 20, 551—561). Ps.-Dionys. Areop. erklärt, es sei nicht erlaubt, schriftlich zu erklären „die konsekratorischen Epiklesen...“ (PG 3, 566). Nikolaus I. (9. Jh.) will nur den Bischöfen die Bußbücher und den *Codex ad faciendas missas* geben (*Resp. ad Bulgarios* c. 75 f., PL 19, 1008). Joh. Belet (12. Jh.) weigert sich, den Kanon zu erklären *nisi forte solis sacerdotibus* (*De diu. off.* 46 PL 202, 54). M. findet darin nur „tendances, sentiments“, die keine allgemeine Verpflichtung mit sich bringen. Denn Hippolyt von Rom bringe um 218 eine Anaphora, ebenso die *Apost. Konst.*, ferner *De mysteriis* 5 u. 6 [muß heißen: *De sacr.* IV 5 u. 6] die Konsekrationsworte usw. Doch beziehen sich all diese Bücher auf schon Getaufte; freilich zeigt sich in ihnen noch nicht die Ausdehnung der Verhüllung auch auf Gläubige. — Er findet in dieser Tendenz einen Grund der leisen Rezitation des Meßkanons. — Vielleicht hat das Vorbild des A. T. von dem Hohenpriester, der allein in das Allerheiligste eintritt, auch mitgewirkt zu der leisen Rezitation (vgl. Basil, *De Spir.* S. 27). — Ferner werden bes. in der oriental. Lit. viele Gebete des Priesters, während der Chor singt, leise gebetet, um die Lit. zu beschleunigen. Gerontius, *Vita Melaniae* c. 66 zeigt, daß Gerontius nur aus Trauer leise betet; die Privatmessen mögen auch zur leisen Rezitation mitgewirkt haben. — Das Vorbild des Orients forderte vielleicht auch zur Nachahmung auf. [103]

E. Flicoteaux O. S. B., *La liturgie de la Messe. I. L'introit* (La vie spirit. 5 [1924] 365—384). Der Intr. in der Messe und das Invitatorium des Offiziums laufen parallel. An manchen Festen erinnert der gleiche Text daran. In das Mysterium des Tages einzuführen oder den Heiligen, den die Kirche feiert, durch wenige Worte mit uns in eine innige Verbindung zu bringen, ist die Aufgabe des Intr. Er disponiert die Seelen für die nachfolgende Feier. In zahlreichen Beispielen wird das eingehend und geschickt erläutert. D. Z. [104]



**M. English**, *Het kruisteken op het boek bij het zingen van het Evangelie* (Tijdschr. v. Lit. 5 [1924] 178—184). Im *Ordo Rom. II* beim Beginn des Evang. Kreuzzeichen nur auf Stirn und Brust; Honorius Augustod. spricht in der *Gemma* vom Zeichen auf den Lippen. Im *Missale Conventuale* der Dominikaner auf Buch, Stirn, Mund, Brust; nach der Lesung noch ein Kreuz. J. Baudot erklärt das Kreuz als Zeichen des Beginns; E. ist eher dafür, es für ein *signum indicativum gratiae* zu halten: vom Evang. geht Segen aus. [105]

**J. Brinktrine**, *De osculo pacis in Missa Romana* (Eph. lit. 38 [1924] 140—145). Der Friedenskuß bereitet auf die Kommunion vor, bildet aber auch den Abschluß der Opferhandlung (Br.: der Konsekration) nach Innoc. I. an Decentius: *... cum post omnia, quae aperire non debeo, pax sit necessario indicenda, per quam constat populum ad omnia, quae in mysteriis aguntur atque in ecclesia celebrantur, praeuisse consensum ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrantur*. In der Papstmesse wird noch heute der Friedenskuß am Altar gegeben, dann auf dem Thron kommuniziert. Über die Meinung Br.s, das Vaterunser sei Konsekrationsgebet, s. Jb. 2 Nr. 36 und oben die 2. Miszelle. [106]

**Jos. Kramp S. J.**, *Von der Kniebeuge vor der Eucharistie* (Zschr. f. kath. Theol. 48 [1924] 154—160). In der östl. Lit. bis heute unbekannt. In Bernhards *Ordo Eccl. Lateran.* noch keine Kniebeuge; die Gläubigen kommunizierten *genua flectentes coram episcopo*. In der röm. Meßordnung des 13. Jh. *Indutus planeta* ein Kap. *de inclinationibus*, dabei eine *mediocris* „nach der Konsekration des Brotes, bevor er es erhebt“, und eine bei den Worten *et praestas nobis*. Hier also eine Anbetung nach der ersten Kons. In den 6 ersten röm. Ordines steht der Altar im Mittelpunkt; nur der Papst *salutat* oder *adorat sancta* durch eine Kopfverneigung vor der Messe. Im *Ordo XIV* (um 1311) Kp. 47 wird bestimmt, der bei der Papstmesse assistierende Kardinal soll bei der Erhebung des Leibes *ad modicum flectere genua*, ebenso bei der des Kelches, zur Anbetung. Nach Kp. 61 soll der Kardinal bei der Messe des Kaplans vor der ersten Erhebung niederknien. Also im 14. Jh. kniet der Priester selbst noch nicht. Dies das erstemal im *Ordinarium cartusiense* (1500): vor der Erhebung des Leibes *parum geniculat* (Knicks), danach *reverenter inclinat, sed non genuflectit*; vor der Erhebung des Kelches nichts, danach *inclinat se*. Das *Directorium div. officiorum* des Ciconiolanus (Rom 1539) schreibt für die Kommunion eine halbe Kniebeuge vor: *inclinatus super sinistro genu*; sonst empfiehlt er, wenn Kniebeugen gemacht werden, sie tief zu machen. Burckhards *Ordo missae* (Rom 1502) hat alle Kniebeugen wie der heutige Ritus; nur die vor dem Trinken des Kelches wird erst nach dem Sammeln der Partikeln gemacht. Seine Vorschriften von Pius V. übernommen. Das Zeremoniell des päpstlichen Hofes hat eingewirkt. [107]

**L. G(ille)t O. S. B.**, *Baiser de l'anneau pontifical avant la communion* (La Vie et les Arts lit. 9 [1922/23] 565—567). Die Grundidee ist die Verehrung des Bischofs als Hierarchen durch Handkuß; vor der Kommunion wird dadurch die *communio* mit der Kirche ausgedrückt, die eine Voraussetzung für die *communio* mit der Eucharistie ist. [108]

**L. G(ille)t O. S. B.**, *Signe de Croix* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 39). Kurze Zusammenstellung der verschiedenen Weisen des Kreuzzeichens; Hinweis auf Beresford-Cooke, *The sign of the cross in the western liturgies* (Ld. 1907). [109]

**S. Stricker O. S. B.**, *Das Kirchenjahr* (Die betende Kirche [Brl. 1924] 207—329). Die umfangreichste und wohl auch an neuen Erkenntnissen reichste Arbeit des unter Nr. 80 genannten Werkes. Entstehung, Aufbau, Thema, Motive des Kirchenjahres. Der Abschnitt über die Motive — Naturrhythmus, irdischer Lebensgang Christi, Sonntag, Stationskirchen — ist grundlegend. Kirchenjahr und Gnadenleben. Lit. Auffassung der Hl. Schrift. Nach diesen grundlegenden Abschnitten wird

das eigentliche Kirchenjahr besonders in seinen Messen erklärt. Ein Anhang behandelt die Heiligenfeste und -messen. Dabei wird besonderer Wert gelegt auf die Herausarbeitung der liturgischen Heiligtypen. Zuletzt werden Kirchweihfest und Requiem gewürdigt. A. W. [110]

Abt Ildelf. Schuster O. S. B., *Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano. Vol. VI. La Chiesa Trionfante (Le feste dei Santi durante il ciclo Natalizio)*. (Torino-Roma 1924.) S. Jb. 1 Nr. 24; 2 Nr. 48; 3 Nr. 57. Von den einleitenden Aufsätzen erschien der 1.: I „*Natalitia Martyrum*“ *nella antica tradizione liturgica di Roma* zuerst in der Riv. liturg.; Bericht darüber Jb. 3 Nr. 96. Der 2.: *L'efficacia dell'annuo ciclo liturgico sulla educazione della pietà popolare* (S. 38—50) zeigt, wie die Liturgie gegenüber dem modernen Sentimentalismus und Individualismus die Devotion der Kirche ist; wie in ihr die Mysterien der Erlösung sich vollziehen; die Heiligenfeste müssen sich dem *Officium de tempore* unterordnen. Sch. schildert, wie die Liturgie des Kirchenjahres einen „christolog. Zyklus“ vorstellt, der besser als die modernen Katechismen in das Leben Christi und der Kirche einführt. Nur die liturg. Frömmigkeit ist umfassend und harmonisch. — Es folgt das *Feriale* der römischen Kirche, wobei in der 1. Kolumne die Feste des Filocalus, in der 2. die ma. aus den liturg. Büchern des 11. Jh., in der 3. die seit dem 13. Jh. eingeführten Feste stehen. Die Heiligenfeste werden dann einzeln besprochen, wobei wieder die Lokalkenntnis des Verf. sich auszeichnet. [111]

M. Meschler S. J., *Aus dem katholischen Kirchenjahr. Betrachtungen über die kleineren Feste des Herrn, der Mutter Gottes und über die vorzüglichen Heiligen jedes Monats*. 7. u. 8., verb. Aufl. 2 Bde (Freib. i. Br. 1924). Die Einleitung bringt schöne Gedanken über das Mitleben mit dem Kirchenjahr, die noch vertieft werden könnten. M. gibt dann praktische und gute Betrachtungen über kleinere Herrenfeste, meist solche, die liturgisch weniger bedeutend sind, über Marien- und Heiligenfeste. Für ihre Gediegenheit bürgt der Name M.s; liturgische Auswertung wird von ihm weniger angestrebt. [112]

F. Cabrol O. S. B., *L'Avent et la fête de l'Expectation de l'enfantement au 18 décembre* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 64—71). Die Messe von *Expectatio partus* ist kaum verschieden von der Messe des Commune B. M. V. im Advent, des Quatembermittwochs und des 4. Sonntags im Advent und der von *Annuntiatio*. Die 3 Orationen gehen vielleicht nicht über das 8. Jh. zurück, stehen nur in den im 8. Jh. beigelegten Teilen [vgl. A. Baumstark, Jb. 3 S. 108 f.]. Die Antiphon zum Magnificat gehörte zu den O-Antiphonen; darin ein Hexameter aus Sedulius, *Carmen pascale* II 68 (Migne PL 19, 600). Das 10. Konzil von Toledo (656) verlegte die *Annuntiatio* in den Advent, weil nach dem Konzil von Laodicea in der Fastenzeit kein Fest sein dürfe. Später aber übernahm Spanien das Fest vom 25. März wieder. Dies Datum ist vielleicht das älteste des christl. Kalenders. Nach Augustin und Epiphanius war es zugleich der Todestag Christi. Deshalb wurde es in manchen Provinzen in ältester Zeit für das wahre Osterdatum gehalten. Nach manchen war es auch der Tag der Wertschöpfung; z. B. im *Liber ordinum* p. 458: 25 Martii VIII Kal. Aprilis Equinoxis uerni et dies mundi primus in quo die Dominus et conceptus est et passus. — Die Spanier also legten ihre *Annuntiatio* auf den Oktavtag vor Weihnachten; dies bekam dadurch eine Vorbereitungsoktav. *Exsp.* auch später festgehalten, als Spanien den 25. März wieder feierte. — In Mailand Fest *Exceptatum* (von *exceptare* = aufnehmen) d. h. die Ferien nach dem 6. Adventssonntag, der ein Fest der hl. Jungfrau ist. Noch mehr entspricht der *Exsp.* der Quatembermittwoch („Mittwoch Missus est“). [113]

G. Fornaroli, *La festa dell'Immacolata (Origini e Svolgimento)* (Riv. lit. 10 [1923] 356—362). Geschichte des Festes. [114]

D. Buener O. S. B., *La fête ancienne de la Circoncision* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 106—112). S. Maria Antiqua am röm. Forum, sehr besucht im

4./5. Jh., hat scheinbar keine Spuren in der Liturgie hinterlassen. Von griech. Mönchen besiedelt, nach Grisar die Diakonie der byzant. Gemeinde in Rom. Das Fest des 1. Jan. in vielen Mss. *Natale sanctae Mariae* genannt; auch *Octabas Domini*, *Octava Domini ad sanctam Mariam* oder *in honorem sanctae Mariae*. Wahrscheinlich bezeichnet das die *Dedicatio* der vom Papst Silvester anstelle des Tempels der *Vesta mater* errichteten Muttergottes-Kirche; dies Fest sollte den Sieg über das Heidentum feiern (vgl. *Acta Silvestri* mit der Geschichte von dem Drachen) und die heidnische Feier der Kalenden des Januar verdrängen. In mehreren Sakramentarien am 1. Jan. auch eine Messe *Prohibendum ab idolis*. Durch die griech. Mönche erhielt das Fest im 5. Jh. einen neuen Charakter und die jetzige Form (vgl. Jb. 2 Nr. 211). Die Kirche und der *Natalis* von den andern Marienbasiliken überstrahlt. In den Mss. findet sich nun u. a. *Octava Domini*, *Circumcisio Domini*, *Statio ad S. Mariam*, in andern *Statio ad S. Mariam ad Martyres*. Im 9. Jh. wurde in Rom unter Gregor IV. die Ded. zur *Statio ad S. Mariam Transiberinam*. Der Titel *Circumcisio Domini* in einem Lektionar von Capua aus dem 6. Jh. (G. Morin, *Anecdota Maredsol.* I 426—428) und auf einem Konzil von Tours 546. In den gallikanischen Büchern eine *Missa de C. D.*; Rom nimmt sie erst im 10./11. Jh. an. [115]

E. Michelsen, *Zur Entstehung und Geschichte des Lichtmeßfestes* (Festgabe für DDr. Richard Haupt [Kiel 1922] 149 ff.). Behandelt: I. Der nordschleswigische Name des Lichtmeßtages und seine Herkunft. Kynnemås = engl. candlemas < aengl. candelmasse < *missa candelarum*; im Angelsächsischen seit 1014, wo *mæsse* = *festum* ist; diese Bezeichnung ist ins Altnorwegische übergegangen, ebenso ins alte Dänisch s. XII/XIII. (Einfluß der angelsächsischen Mission in Skandinavien). In der neudänischen Schriftsprache *Kyndelmisse* (Einwirkung des humanistischen Denkens aus Melanchthons Schule). II. Die Entstehung und Geschichte des Lichtmeßfestes. 1. Die Feier der Tempeldarstellung in Palästina und Nachbarschaft. Nach der *Peregr. Aeth.* wurde in Jerusalem am 14. Febr. (40. Tag nach Epiph.) das Ereignis Luc. 2, 22—40 gefeiert. Die Einführung der Lichter durch eine Römerin berichtet Kyrill von Skythopolis im 6. Jh. (Prozession *μετὰ κηρίων* = „Kerzen“ cerei); das Datum muß damals schon der 2. Febr. gewesen sein. Woher die hohe Wertschätzung des Festes? Es war (nach Baumstark) der erste Einzug des auf den Armen Marias getragenen Gottessohnes in die Stadt. Die Einwohner zogen mit Simeon dem Christkinde entgegen. Das Fest gewann zunächst Verbreitung in der Nachbarschaft bei den Kopten und Jakobiten. — 2. Die Hypapante in der griechischen Großkirche. Ephesus. Die Feier in Konstantinopel. Station zwischen Jerusalem und Konstantinopel war vielleicht Ephesus (Homilien des Abramios † 529). In Konstantinopel zum erstenmal gefeiert am 2. Febr. 542 (Justinian). Vielleicht war ein Festhymnus des Romanos dafür gedichtet. Einfluß einer Seuche und der Kriegswirren, also etwa Übertragung eines altrömischen Sühneaktes, jedenfalls „ein Glied in J.s großzügiger Religions- und Kirchenpolitik in staatskirchlichem Sinn“. Die ältere Hofzeremonienordnung (unter Konstantin Porphyrogennetos) berichtet von einer Kerzenprozession. In Konst. scheint das Fest aus einem Tag des Herrn zu einem Marienfest geworden zu sein. — 3. Weitere Verbreitung des Festes im Orient besonders zu den schismatischen nichtgriechischen Teilkirchen. Eindringen bei den Armeniern (das Ritual weist nach Jerusalem), zur georgischen Kirche, zu den Nestorianern. Mitte des 7. Jh. war die Einbürgerung im Morgenland überall vollzogen (Baumstark). 4. Das Fest im Abendland: das Gelasianum, das Gregorianum, der Erlaß des Papstes Sergius I. Die römische Stadtfeier. Einführung der im Antiphonar des Greg. erwähnten liturgischen Gesänge um 720- (bzw. früher). Die Lichtprozession kann früher angekommen sein. Der Erlaß des Papstes Sergius (689?) bedeutet nur die Regelung



des Prozessionsweges von der Kirche des hl. Adrianus am Forum nach der Kirche S. Maria ad Praesepe, der Wiege unserer heutigen Weihnachtsfeier, mit den Mosaiken, auf denen auch die Hypapante dargestellt war. Die Feier im *Ordo Rom.* nach Duchesne, *Orig. du culte chrét.* 462 f. (s. XI.) und O. R. XI. Die Feier war eine römische Stadtfeier. — 5. Vorläufige Zurückhaltung der abendländischen Kirche. Aufnahme der Feier in England. Beda Venerabilis. Die Echtheit der Homilie des Ildefons von Toledo († 717) über diesen Tag ist fraglich. Die Gebete der Kerzenweihe erscheinen erst im mozarabischen Ritus. Das Fest war weder im älteren Spanien, noch in Frankreich, noch in Italien bekannt. Eine Ausnahme macht nur Britannien — Übernahme von Rom durch Beda, der die Feier des Marientages im Febr. als Nachfolgerin der alt-römischen Reinigungsfeier dieses Monats bezeichnet. 6. Die verschiedenen Ansichten über die Entstehung der Feier und Prüfung derselben. M. entscheidet sich auf Grund der Angabe Bedas (!) für den stadtrömischen Ursprung (Baronius kann aber in der Form wie S. 181 f. nie und nimmer als Gewährsmann gelten !) und nimmt zwei Wurzeln an: der aus dem heidnischen Amburbale entstandene Bittgang in Rom und die Feier der Tempeldarstellung in Palästina. Wann der Zusammenschluß der beiden erfolgte, läßt sich aus den Quellen nicht entnehmen. — 7. Weitere Verbreitung im Abendland. Noch einmal England. Das Frankenreich. Die Karolingerzeit. Blüte des Festes zur Zeit Ottos I. und Knut d. Gr. Homilie des Beda, drei nordfranzösische Kalender mit dem Namen des Beda, das poetische Martyrologium. Übertragung nach Frankreich durch Alkuin. Erscheint zum erstenmal in der Weißenb. Hs. des Martyr. Hier. v. J. 756 (Baumstark), dann im Evangeliar Karls d. Gr., dann im Gregorianum und im Homiliar des Paulus Diaconus; es wird erwähnt bei Autpert von Benevent und Amalar von Metz. Seit s. X. wird eine Lichterweihe hinzugefügt. Dadurch erhält das Fest in allen Ländern eine neue Gestalt (Chandelière, Candelora usw. [Homiliar des Aelfric]). 8. Der Verlauf der Feier im MA. Kurzer Ausblick in die weitere Geschichte des Festes in der katholischen und evangelischen Kirche. Die liturgischen Stücke. Das *Nunc dimittis*. In der Lichterweihe im Schleswiger ‚Liber agendarum‘ von 1512 ist das N. d. umrahmt von den Worten: *Lumen ad reuelationem gentium et gloriam plebis tuae israel*. Bei der Reformation wurde das Fest als solches beibehalten; Lichterweihe und Prozession kamen in Wegfall. [Jb. 3 Nr. 40—43 sind nicht berücksichtigt.]

A. M. [116]

H. Kreps O. S. B., *Les Répons de Carême* (Quest. Lit. et Par. 9 [1924] 3—19; 41—56). Die Responsorien der Fastenzeit werden dem Aufbau ihrer Verteilung auf die einzelnen Tage nach und aus ihrem biblischen Zusammenhang heraus erklärt. Das R. *Lamentabatur Iacob* des 3. Fastensonntags setzt im Widerspruch mit dem Bericht der Genesis voraus, daß Jakob nicht an den Tod Josephs glaubte, sondern wußte, daß er ihn wiedersehen werde. Dazu wird auf die Sure des Koran über Joseph verwiesen, die ähnlich von der Bibel abweicht. Kr. wirft die Frage auf, ob diese Auffassung aus dem Koran oder einer Apokryphe in das R. gedrungen sei. Möglicherweise deute sie auf mozarabischen Ursprung des R. hin. A. W. [117]

A. Wilmart O. S. B., *L'hymne de la charité pour le jeudi-saint* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 250—259). Die Antiphon *Ubi caritas et amor, Deus ibi est*, 3mal wiederholt mit je 4 Versen, sind der Rest eines größeren Stückes. Im Missale von 1474 9 Strophen, von denen in dem von 1570 die 1., 4. und 9. blieben (in der letzteren im älteren Text: *similes quo cum beatis*). Die 9 Strophen im römisch-franziskanischen Meßbuch seit dem 13. Jh. Liturg. Sammlungen des 11. und 12. Jh., bes. von Monte Cassino, bringen die Strophen auch schon am Gründonnerstag, aber eine mehr. Im 9. und 10. Jh. der ursprüngliche Text, *Hymnus de Caritate*, 12 Strophen, in 4 Sammlungen rhythmischer und metrischer Poesie in Norditalien und

nördlich der Alpen. Der Refrain *Ubi caritas est uera, Deus ibi est* nach jeder Strophe. 16 neue Verse. In der letzten Strophe wird *pro uita dominorum* gebetet, d. h. wohl Karl d. Gr. und seine Söhne. In der 8.: *Et illius nil amori praeponamus* deutet auf Reg. S. Benedicti c. 4; 5; 72 und damit auf den Ursprung in einem Benediktinerkloster. Der Gesang wurde anfangs bei der wöchentlichen Fußwaschung (Reg. c. 35) gesungen und ist eine Ausführung von kürzeren Texten (wie Migne PL 78, 766 und 849); auf den Gründonnerstag übertragen. Mss. aus St. Gallen, Reichenau, Verona; Ursprung wohl Norditalien. Im *Rituale monasticum* Verwendung bei der Fußwaschung der Novizen; hier also noch der ursprüngliche Gebrauch und volle Sinn. W. gibt dann den Text nach *Poetae Latini medii aevi* t. IV pars II, I, 1914 p. 526 und Übersetzung. [118]

St. Kegel O. S. B., *O beata Trinitas. Vom Sinn und Werden des Dreifaltigkeitsfestes* (Bened. Mschr. 6 [1924] 169—176). Ein Dreifaltigkeitsfest war der röm. Kirche unbekannt; eine Dekretale Alexanders III. (c. quoniam in parte 2 X, de feriis II 9) lehnt es für Rom ab, „da man ja täglich ‚Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste‘ betet...“ Alkuin stellte die Festmesse zusammen. Stephan von Lüttich († 920) wirkte für die Verbreitung des Festes, verfaßte vielleicht das Offizium. Das Fest entstand im 9./10. Jh., wohl indem man zunächst an Sonntagen ohne Messe dieses Formular nahm. Bes. der Sonntag nach dem Pfingstquatember erhielt diese Messe; so entstand beinahe ungewollt das Fest. Rom nahm es durch Avignon an (Joh. XXII. für die ganze Kirche). Betrachtungen über den Sinn des Festes. [119]

J. de Vathaire O. S. B., *La transfiguration* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 435—440). In manchen Kirchen im selben Rang wie Ascensio und Epiphanie gefeiert. Im Orient seit alters mit Vigil und Oktav; in Spanien im 9. Jh. 3 Messen; im Sakr. von Tours vom 9. Jh. mit Vigil; erst im 15. Jh. durch Kallixt III. im Abendland allgemein. [120]

Gordillo S. J., *La Asunción de Maria en la Iglesia española (Siglos VII—XI)* (Madrid 1922) prüft die Texte der mozarab. Liturgie über die *Assumptio*, die von der gallikan. unabhängig seien. Erste Erwähnung der Ass. im Antiphonarium der Kathedrale von Léon (Anfang 8. Jh.). Im *Liber comitis* von Mailand (etwas später) ein Anhang, dem gemäß das Fest dort 706 eingeführt wäre. G. schließt daraus, daß das Fest in Spanien am Anfang des 8. Jh. eingeführt sei; die Messe sei von St. Ildefons komponiert. All diese Ergebnisse stehen auf sehr schwachen Füßen; s. L. Goldaracena O. Cap. (Rev. d'hist. ecclés. 20 [1924] 147 f.). Im Anhang die betr. liturg. Texte abgedruckt. [121]

Jos. Kramp S. J., *Zur Liturgie des Kirchweihfestes* (Rottenb. Mschr. f. prakt. Theol. 6 [1922/23] 202—206). Das Kirchweihfest ist ein Herrenfest, ein Dankesfest; Festgedanke ist die Vermählung Christi mit der Kirche (Seele). [122]

P. Parsch, *Die Liturgie des Leopoldfestes. Übersetzt und kurz erklärt* (Klosterneuburg 1922). Messe, Vespern, Mette (sog. Lateranenser Mette), Laudes und Non des in Klosterneuburg feierlich begangenen Tages mit das Verständnis der Texte unterstützenden und sie besonders auf den hl. Leopold anwendenden Stichworten und Hinweisen. A. S. [123]

C. Callewaert, *De Octava* (Eph. lit. 37 [1923] 415—421). Ursprung, Geschichte, Arten, Ritus der O. Vgl. dazu A. Paladini, *De octavae mystica significatione iuxta Divum Ambrosium* (ebda 460—464) nach M. Daras O. S. B. (Quest. lit. et paroiss. Sept. 1923). [124]

Th. Michels O. S. B., *Die heiligen Sakramente* (Die betende Kirche [Brl. 1924] 330—413). Die mustergültigen Übertragungen der Texte aller Sakramente (einschließlich Bischofsweihe und Brautmesse) sind von Einleitungen und Erklärungen umgeben, die die Befruchtung geschichtlicher Einsicht in die Lebensordnung der alten Kirche sehr reich erfahren haben. A. W. [125]

P. de Puniet O. S. B., *Les préliminaires du baptême* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 201—210). Die 2 Formen des Rituale folgen in den Hauptlinien der alten röm. Lit. der lit. Bücher des 6.—8. Jh.; außerdem benutzt de P. den Brief des Diakon Johannes an den Patrizier Senarius (Migne PL 59, 397—408 nach Mabillon, *Mus. ital.* I 69—76; verwendet von Erzb. Odilbert von Mailand im *Liber de baptismo* und von dem Traktat über die Taufe bei Alkuin, Brief 134 und 136 = MG, *Epist. Karol. aevi* IV S. 202 u. 214) vom Anfang des 6. Jh. 3 Stufen noch im jetzigen Ritus: Zulassung, Vorbereitung, Spende der Taufe. Auch die neugeborenen Kinder müssen die Stufen des Katechumenats durchmachen „aus Achtung vor den alten Überlieferungen“ (Theodulf von Orléans, *De ordine baptismi* 1; Migne PL 105, 223). Zuerst eine Bezeugung des Anfangsglaubens durch den Täufling und eine kurze Darlegung des Glaubens und der Gebote durch die Kirche. Darauf gibt sie in 3 Riten die geistlichen Gnaden, auf die der Kandidat ein Anrecht hat: Vertreibung des bösen Geistes durch Anhauchen, Besitzergreifung Gottes durch das Kreuzeszeichen (*ad christianum faciendum* in den gallikan. Meßbüchern des 7.—8. Jh.; *signo te... ut sis Christianus* Miss. Goth. Migne PL 72, 274) und die Handauflegung, Nahrungsspendung (Salz bei Augustin, *De catechiz. rudibus* 26 und *De peccatorum meritis* II 26 = *sacramentum catechumeni*; nach Joh. Diac. reinigend und erhaltend; *sal sapientiae... in uitam aeternam*). All dies außerhalb der Kirche (des Baptisteriums). [126]

P. de Puniet O. S. B., *Le baptême et sa préparation* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 299—310). Die nähere Vorbereitung zur Taufe begann mit dem *nomen dare*; man wurde damit *competens, electus*. Die jetzt am Anfange des Taufritus stehende Oration *Da... electo nostro, ut sanctis edoctus mysteriis* eqs. stammt aus einer Scrutinienmesse. Bes. feierliches Scr. am Mittwoch der 4. Fastenwoche; die Kirche teilte den Kandidaten die 4 Evangelienanfänge, Credo und Paternoster mit und prüfte darüber in dem scr. „Gemäß der apostolischen Regel muß man zum Scr. schreiten durch die Exorzismen“ (Leo M., *ep.* 16, 6; vgl. Augustin., *de pecc. orig.* 40), die in den letzten Tagen der Fastenzeit öfters wiederholt werden (von Exorzisten). Am Karsamstagmorgen *redditio* (nach dem jetzigen Ritus nach der Einführung in die Kirche). Dann Exorzismus durch den Bischof selbst (vgl. Gregor. n. 83 Lietzm.) und *Ephpheta* (nach Marc. 7, 31—35); jedoch wird die Berührung des Mundes unterlassen nach Ambros., *de myst.* § 4; *De sacr.* I 1, 3; sie geschah im 9. Jh. in manchen Kirchen, z. B. siehe Leidrad von Lyon, *Liber de bapt. ad Carolum* PL 99, 857; Hincmar, *ep. de bapt.* 7 (PL 126, 107). Absage an den Teufel, Salbung, Zusage an Gott, dann Taufe: *uia salutis fuit in confessione, salus in baptismo* (Fulgent., *ep. ad Ferrandum* 19). Das „Christum anziehen“ (Gal. 3, 27) durch das weiße Kleid, das Kleid des Lammes (Zeno Veron., Tract. 43 ad neophytos), dargestellt. Salbung des „Christianus“, der zum Priester in Christo wird. [127]

P. de Puniet O. S. B., *Le don de l'Esprit-Saint et la Confirmation* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 354—363) sieht in dem Ausstrecken der Hand *uersus confirmandos* die ursprüngliche Handauflegung, die mit Gebet begleitet wird (vgl. Tertull., *de bapt.* 8 *manus imponitur per benedictionem aduocans et inuitans Spiritum sanctum*); dann Salbung in Kreuzesform auf der Stirn; die Berührung der Wangen „en signe d'adoption spirituelle“ (?) mit Friedenskuß. Die Oration bei der „Handauflegung“ ist durch alle röm. Dokumente seit dem Gelas. bezeugt; die Formel *Signo te signo crucis* eqs. gehören seit dem 10. Jh. zum päpstl. Ordinarius oder Pontificale: Ordo Rom. X (Migne PL 78, 101). Die Bezeichnung mit dem Kreuze = *consignatio*. Diese ursprünglich nicht mit der Salbung verbunden: *caro signatur, ut et anima muniatur* (Tertull., *de resurr. carnis* 7). So war es wohl in Rom bis zum 4. Jh. Zwischen Taufe und Firmung eine Salbung. Diese in Afrika mehr zu der Taufe, in Ägypten mehr zu der Firmung in Beziehung gesetzt (Sacram. Serapionis ed. Funk, *Did. et Const. Ap.* II 187; vgl. Didym., *De Trinitate* II 14 Migne PG 39, 771



und 713 N. 21); so auch bei Kyrillos von Jerus. (3. mystag. Katechese) und im Orient seitdem. Hippolyt, in *Dan.* I 16; *de Antichristo* 59 verbindet die Salbung mit der Gabe des Hl. Geistes, ebenso wie die Handauflegung und die Bezeichnung mit dem Kreuze. Die Salbung gleich nach der Taufe wird in allen alten Liturgien durch das begleitende Gebet erklärt, das eine Danksagung für die nun vollendete Taufe ist und eine Bitte um die neue Gnade, nämlich um die Salbung des Hl. Geistes (zum ewigen Leben). Damit die Gläubigen wenigstens die erste Salbung hätten (*propter occasionem transitus mortis*: Liber pontif., Notiz über St. Silvester, ed. Duchesne I 171), gab der Priester in Rom etwa seit dem 4. Jh. [dies aber wie auch die Salbung bei der Firmung findet sich doch schon in der röm. „Apostol. Überlieferung“ Hippolyts um 230!] gleich nach der Taufe eine Salbung; zu der von der Taufe getrennten Firmung fügte man alsdann eine Salbung bei. [128]

**J. Kramp S. J.,** *Vom Sakrament des hochzeitlichen Bundes. Sein Geheimnis, sein Recht, seine Liturgie* (St. d. Zeit 54 [1924] 196—211). Wichtig für unsere Zwecke: Einflüsse des römischen und germanischen Rechtes auf den Charakter der Eheschließung. Die Eheliturgie im heutigen römischen Ritus (einschließlich Brautseggen und Brautmesse) wird kurz gewürdigt. A. W. [129]

**Gr. Böckeler O. S. B.,** *Die Sakramentalien* (Die betende Kirche [Brl. 1924] 414—510). Nach einer kurzen Einführung in Wesen und Bedeutung der Sakramentalien werden zuerst die hauptsächlichen Segensmittel der Kirche (Weihwasser, Weihrauch, Öl) besprochen. Ausführlicher sind behandelt: Friedhofsweihe, Grundsteinlegung, Weihe einer Kirche, Jungfrauenweihe, Ölweihe, Kräuterweihe. Die Liturgie der Sterbenden und der Toten. Sonst sind meist nur die Texte wiedergegeben. A. W. [130]

[**A. Wintersig O. S. B.,** *Mutter und Kind* (Liturgische Volksbüchlein V [Freib. i. Br. 1924]). Aus dem Mutterseggen vor der Geburt, der Aussegnung nach der Geburt wird Würde und Pflicht christlicher Mutterschaft dargestellt. Die beruhen darauf, daß die christliche Mutter Abbild der Kirche ist. Dieselben Gedanken ergeben sich aus den Segnungen über gesunde und kranke Kinder und aus der Kinderbegräbnisliturgie. Das Kind ist Kind der Kirche und Kind der Mutter. Diese Beziehungen sind nicht nebeneinander, sondern ineinander. A. W. [131]

[**A. Wintersig O. S. B.,** *Frohe und ernste Tage. Ein Hausbüchlein nach dem Römischen Rituale* (ebda VI [Freib. i. Br. 1924]). Der Gedanke des Mysteriums, daß alles unser irdisches Leben und Tun ganz durchdrungen und überbildet werde durch das göttliche Leben und Tun Jesu Christi, ergibt sich auch aus den Segnungen, mit denen die Kirche die festlichen Ereignisse in unserem häuslichen Leben erfüllt. Der zweite Teil für ernste Tage zeigt den Christen in der Zeit leichter Krankheit, die Segnungen über Kranke und Heilmittel. A. W. [132]

[**A. Wintersig O. S. B.,** *Auf den Weg des Friedens. Ein Reisebüchlein nach dem Römischen Brevier, Rituale und Missale* (ebda VII [Freib. i. Br. 1924]). Reise- und Pilgersegnungen lassen alles irdische Wandern und Wallen als Vorbild und Abbild der Reise in die ewige Heimat, Christus entgegen, erscheinen. Der Segen der Kirche für Fahrzeuge. A. W. [133]

**O. Casel O. S. B.,** *Das Gebet der Kirche im täglichen Offizium* (Die betende Kirche [Brl. 1924] 182—206). Gebet und Opfer, Stundengebet und Messe in ihrer gegenseitigen Beziehung; das Stundengebet als Gebet der Braut Christi. Besonders wertvoll sind die allgemeinen Bemerkungen über die liturgische Allegorie. Objektivität, Traditionstreue, Gemeinschaftscharakter, Form und Maß, musikalischer Schmuck und Sprache des Offiziums. Psychologie des lit. Gebetes und seines Aufbaues, die Beziehungen zum Rhythmus der Natur. Die Beständigkeit des Gebetes eine *aeternitas*. Charakter und Aufbau des Offiziums werden am älteren monastischen Brevier aufgezeigt. Als Ganzes der feinste Abschnitt des gesamten Werkes. A. W. [134]

**A. Vaccari S. J.**, *Carmina Scripturarum: Novae antiphonae earumque biblii fontes* (Verbum Domini 4 [1924] 30 f.) gibt an, woher die Antiphonen zu den Laudes zwischen dem 17. und 23. Dez. im neuen röm. Brevier genommen sind: die erste *Intuemini* zum Teil aus Hebr. 7, 4 (wo von Melchisedech, dem Vorbilde Christi, die Rede ist), zum Teil aus dem Canticum Habakuk (3, 13); *egressus es in salutem populi tui* (was bes. gut auf Christus sich anwenden läßt), die zweite *Multiplicabitur* aus Is. (9, 7); die dritte *Ego Dominus* aus Is. 46, 13, wo von der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, dem Vorbilde der Erlösung, die Rede ist; die vierte, *Expectetur* aus Deut. 32, 2, war bereits im alten Brevier vorgeschrieben; die fünfte *Paratus esto* ist aus Amos 4, 12 gebildet mit Umbiegung des Sinnes: beim Propheten droht Gott sein Kommen zum Gerichte an; die Kirche versteht die Worte vom Kommen des Sohnes Gottes zur Erlösung der Menschheit. H. H. [135]

**Et. Hugueny O. P.**, *Psaumes et cantiques du bréviaire romain*. 2 Bde (Brüssel 1922). Der 1. Bd (446 S.) behandelt den Sonntag, der 2. (618 S.) Montag und Dienstag. Die Ps. und Cantica werden nach der Reihenfolge des Breviers im lat. Text und in Übersetzung gegeben; es folgt ein praktischer Kommentar und eine kurze Betrachtung über die geistliche Verwendung der Stücke. L. G. [136]

**H. Pérennès**, *Les Psaumes, traduits et commentés*, avec préface du R. P. C o n d a m i n (Saint-Pol-de-Léon 1922) teilt den Text gemäß der Theorie von Z e n n e r S. J. († 1905) und C o n d a m i n S. J. nach Strophen und Distichen oder Tristichen ein. — *Les Psaumes dans la liturgie romaine* (Quimper 1923) bespricht die Psalmen der Reihe nach und erklärt ihren Gebrauch in der röm. Lit. (s. Jb. 3 Nr. 108). [137]

**J. Calès**, *Les Psaumes des Fils de Coré* (Recherches de science relig. 12 [1922] 211—215; 13 [1923] 66—76, 154—160, 313—321, 437—443, 543—553; 14 [1924] 273—287, 429—444). Eingehende Erklärung dieser schönen Lieder nach dem Urtext mit französ. und lat. Übersetzung, Hervorhebung des Lehrgehaltes, lit. Verwendung. H. H. [138]

**Atb. Miller O. S. B.**, *Die Psalmen. Einführung in deren Geschichte, Geist und liturgische Verwendung* (Eccl. or. 4; 5.—8. Aufl. Freib. i. Br. 1924). *Die Psalmen übersetzt und kurz erklärt* (ebda 5; 5.—10. Aufl.; 1923). Die schon in der 1. Aufl. warm begrüßte liturg. Psalmeneinführung und Übersetzung M.s erscheint hier in bedeutend vermehrter und verbesserter Form. Zumal die Einleitung hat sich zu einem eigenen, sehr nützlichen Bdchen ausgewachsen, das wissenschaftlich und praktisch gleich wertvoll ist. Die Übersetzung steht jetzt in Bd. 5; sie ist sprachlich verbessert und durch die von B. B a r t h O. S. B. übersetzten und erklärten Cantica des Breviers bereichert. [139]

**K. Kündig**, *Lyrische Poesie im Dienste katholischer Liturgie. Beiträge zur Würdigung der altchristlichen Literatur* (Schwyz 1923). Die Schwierigkeiten des Hymnenbeters im Brevier möchte Verf. überwinden, indem er an einem besseren Text Sinn und Aufbau zeigt. Er legt meist zugrunde ein Römisches Hymnar von 1920, in dem Papst Benedikt XV. die *Hymni ad Laudes et ad Horas diei secundum antiquum usum* drucken ließ, die im wesentlichen mit dem Text des monast. Br. übereinstimmen. Er hofft, daß diese Fassung wieder den Heimweg ins Römische Brevier finde. Die Hymnen sind chorweise gedruckt und übersetzt und von kleinen Studien umrahmt, die bes. die ursprüngliche Gliederung, den Gedankengang und deren Störung durch lit. Verwendung und humanistische Bearbeitung zeigen. *Splendor paternae gloriae, Aeterna Christi munera* werden aus inneren Gründen Ambrosius zugeschrieben. *Pange lingua gloriosi corporis mysterium* im Aufbau abhängig von Venantius Fortunatus' Kreuzhymnus; *Lauda Sion* von *Laudes crucis attollamus* des Adam von St. Viktor. A. W. [140]

**Nik. Gühr**, *Die Sequenzen des römischen Meßbuches, dogmatisch-aszetisch erklärt*. 2 Bdchen: *Veni, Sancte Spiritus* (3—4 1924. Freib. i. Br.). Eine fromme, ansprechende, die Liturgie wenig berücksichtigende Erklärung der Pfingstsequenz; s.

zur Ergänzung A. Wilmart (unten Nr. 407), der sich eher für die Urheberschaft Stephan Langtons entscheidet. [141]

X., *La nuova edizione tipica del Martirologio Romano* (Civiltà Catt. 75 [1924] Quad. 1777, 47—59) bespricht die 1922 neuerfolgte Ausgabe des römischen Mart. Er entwickelt einige Grundsätze, die bei der Neuauflage maßgebend waren. Die Veränderungen, die das alte M. erfahren hat, sind keine wesentlichen. Deshalb wird das neue auch noch nicht alle Wünsche befriedigen. Auch Verf. trägt Wünsche vor, ohne jedoch die Schwierigkeiten, die ihrer Erfüllung entgegenstehen, zu verkennen. Im ganzen kann die neue Ausgabe als wertvolle Vorarbeit für eine spätere, die im einzelnen weitergehen wird, begrüßt werden. Im Vorwort sind die Rubriken bedeutend erweitert. D. Z. [142]

L. Grommier, *Prérogatives archiépiscopales et généralités épiscopales* (Quest. Lit. et Par. 8 [1923] 267—272; 9 [1924] 68—74; 109—116). Anlässlich der vielen Unrichtigkeiten in A. Battandiers *Annuaire Pontifical* unternimmt ein Konsultor der Ritenkongregation es, genaue Angaben zu machen über die (liturg.) Vorrechte und Insignien der Bischöfe und Erzbischöfe. Zuerst wird das genaue Zeremoniell gegeben über Postulation (Prokurator), Auslieferung, Übersendung und Auflegung des Palliums, mit oder ohne Konsistorium, dazu die Abweichungen für die EB, die Kardinal sind, und den Kardinaldekan. Was für Folgen es hat, wenn das Pallium verloren geht. Das P. wird dem EB bei der Bestattung angelegt. War er beim Sterben nicht mehr residierender EB oder außerhalb seiner Provinz, so legt man ihm das Pallium gefaltet unter das Haupt. Die Nadeln des Palliums und ihre Anordnung erklären sich aus der Art, das Pallium zu tragen, als es noch ein einfaches Band war. — Der verschiedene Gebrauch des erzbischöflichen Vortragskreuzes. — Über den Gebrauch von Stab, Mitra und Buch und Leuchter — die beiden letzteren sind nicht eigentlich Insignien: sie sollten beim Einzug des Bischofs in seine Kathedrale, wenn er nicht schon in Paramenten ist, nicht getragen werden. (Für den Stab dürfte man in dieser Frage aber auch anderer Meinung sein können.) Bestimmte Funktionen erfordern die Begleitung des Bischofs durch die „Kapläne“, der Stabträger geht dabei vor dem B., die andern folgen ihm. — Die Aufbahrung der Bischöfe und Erzbischöfe. — Der Baldachin im Thronsaal des EB ist nicht wegen seines Kreuzes da. Der Baldachin kommt nach lit. Recht allen Prälaten vom B. an aufwärts zu, ebenso dem Allerheiligsten und dem Altar (aber letzterem nicht, wie Gr. meint, nur wegen des Allerheiligsten. Der Altar hatte einen Baldachin, bevor das Allerheiligste auf ihm aufbewahrt wurde.) — Die grün-goldenen Hutquasten kommen rechtlich nur den lat. Patriarchen zu. Gewohnheitsrecht oder Usurpation verschaffte sie auch Nuntien, Erzbischöfen und sogar einigen Bischöfen. Die Gürtelquasten. Liturgische Vorrechte der Nuntien. — Die Unterschrift der EB. — Die lit. Rechte der EB, die auf einen Bischofssitz transferiert sind. — Der ganze Artikel zeigt, wie der französische Episkopat sehr bemüht war, sich Vorrechte anzueignen, die ihm nicht zukamen.

A. W. [143]

Al. Trombetta, *De Pallio Archiepiscopali elucubratio canonico-liturgico-historica* (Sorrento 1923) gibt verschiedene Bedeutungen von *pallium* und beschreibt das erzbischöfliche. Dann wird die Segnung der Lämmer am Agnesfeste, ihre Pflege, die Zubereitung der Pallien, ihre Segnung am 28. Juni und ihre Aufbewahrung in der Confessio des hl. Petrus geschildert; ferner die *postulatio* und die Überreichung des P. Träger des Palliums sind der Papst, die Patriarchen, Primaten, Metropolitane oder Erzbischöfe und einige Bischöfe aus besonderem Privileg; dieses Privileg wird persönlich oder für den Bischofssitz gegeben; letztere zählt Tr. in einer Tabelle auf. Das P. gibt die erzbisch. Gewalt. Bestimmungen über den Gebrauch des P. Die Angaben über Entstehung und Entwicklung des P. bedürfen kritischer Nachprüfung. Zuletzt wird das P. in der griech. Kirche behandelt. [144]

A. Stock O. S. B., *Das Kirchengebäude* (Die betende Kirche [Brl. 1924] 31—64). Ausgehend von der liturg. Bedeutung des Kirchengebäudes wird im Anschluß an



van Acken (Jb. 2 Nr. 2 a) der ideale Auf- und Grundriß einer lit. empfundenen Kirche gezeichnet. Die kunstgeschichtliche Entwicklung des Kirchengebäudes wird dann an den idealen liturg. Forderungen gewertet. A. W. [145]

J. Vollmar O. S. B., *Die Ausstattung des Altares und der Kirche* (Die betende Kirche [Brl. 1924] 65—103). Ein kunsthistorischer Überblick, der es aber nicht unterläßt, zuweilen darauf hinzuweisen, wie der Mysteriencharakter der L. das innerlich treibende Element der kunsthistorischen Entwicklung war. A. W. [146]

Jos. Braun S. J., *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*. I Bd. Arten, Bestandteile, Altargrab, Weihe, Symbolik. II. Bd. *Die Ausstattung des Altares, Antependien, Velen, Leuchterbank, Stufen, Ciborium und Baldachin, Retabel, Reliquien- und Sakramentsaltar, Altarschränke* (Mnch. 1924). Das große, reich ausgestattete Werk wird in Jb. 5 ausführlich besprochen werden. [147]

A. D. Tani, *Le Chiese di Roma. Guida storico-artistica con introduzione del Dott. A. Serafini. 121 illustrazioni fuori testo. Chiese stazionali* (Torino 1922). Die Einführung unterrichtet gut über die altchristl. gottesdienstliche Versammlung und ihren Raum (*ἐκκλησία, titulus, statio* usw.), der aus dem römischen Hause und der *basilica civilis* sich zur christl. Basilika entwickelt habe. Dann werden die einzelnen Stationskirchen durchgenommen und gute histor., kunstgeschichtl., liturgiesch. Notizen und Literaturangaben gegeben; dazu Abbildungen. [148]

Th. Dombart, *Das Semanterium, die frühchristliche Holzglocke* (Die christl. Kunst 20 [1924] 51—63, 77—78). Sammelt die Nachrichten über das hölzerne Schallinstrument, das besonders im Orient zum Gottesdienst rief und wegen der Abneigung der Moslim gegen das Glockenläuten der Christen bis in die jüngste Zeit gebraucht wurde. Auch einige Nachrichten über Metallsanterien, die mehr im Abendland verbreitet waren. Einige lexikographische Bemerkungen zu dem Namen. Lateinisch einfach *signum*. A. W. [149]

H. Dausend O. F. M., *Die Glockenweihe nach den allgemein geltenden Bestimmungen* (Theol. u. Gl. 15 [1923] 109—112) arbeitet klar den Unterschied zwischen Benediktion und Konsekration einer Glocke heraus und gibt an, wem beide zustehen. Die Privilegien der Abbates de regimine für die Konsekration der Glocken sind durch den Codex nicht, wie D. meint, aufgehoben. A. W. [150]

Ġ. Demaret, *Les couleurs liturgiques* (Rev. pratique de liturgie et de musique sacrée 1924, 326—347). [151]

J. Vollmar O. S. B., *Die liturgische Kleidung* (Die betende Kirche [Brl. 1924] 104—139). Behandelt die liturg. Gewänder und Abzeichen beschreibend und geschichtlich. Parament und Mysterium. A. W. [152]

König, *Die altkirchliche liturgische Kleidung* (Hochkirche 4 [1922] 206—212). Schlichter Überblick über die heutige kathol. lit. Kleidung mit kurzen histor. Notizen, alles nach J. Brauns *Hdb. d. Paramentik*. Am Schluß ein Überblick über die lit. Kl. bei Altkatholiken und evang. Denominationen. Th. Kl. [153]

Jos. Braun S. J., *Praktische Paramentenkunde. Winke für die Anfertigung und Verzierung der Paramente mit 113 neuen Vorlagen zu Paramentenstickereien*. Mit 14 Taf. und 41 Abb. im Text. 2., verb. Aufl. (Freib. i. Br. 1924). Die neu aufgelegte *Praktische Paramentenkunde* gibt für die Technik in der Anfertigung von Paramenten durchweg gute und praktische Anleitung. Die Vorschläge und Abbildungen bringen viel Abgegriffenes und daher wenig Neuanregung, deren doch die praktische Paramentik bedarf. Nur an einem Beispiele sei dieses gezeigt. Es ist bei der Behandlung der Alben nur von solchen die Rede mit Spitzen und Verzierung. Von anderer Seite möchte man aus praktischen und ästhetischen Gründen auf Verzierung, die doch nicht wesentlich zur Albe gehört, ganz verzichten, um mehr den Charakter der Albe als Leinengewandstück zu betonen, dafür aber wertvolles Material und sorgfältigste Ausführung ihre Zierde sein lassen. C. K. [154]

**Jos. Braun S. J.**, *Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit. Ein Handbuch der Paramentik*. Mit 197 Abb. 2., verb. Aufl. (Freiburg i. Br. 1924). Das Werk fußt fast ganz auf mittelalterlicher Kunstrichtung und läßt eine genügende Beachtung der Antike vermissen, sowohl hinsichtlich der schönen Wirkung der einfachen Formen frühchristlicher Gewandung, als auch der in ihren primitiven Formen so tiefsinnigen Symbolik der Alten, welche die Ornamentik und oft zu reiche Farbenskala des MA übertrifft. Wenn Br. in seinem 2. Vorwort zur *Praktischen Paramentenkunde* im Hinblick auf die Moderne mit gewissem Recht von „ungesundem Subjektivismus, stümperhafter Roheit und launenhafter Mode“ spricht und aus dieser Anschauung heraus das MA als maßgebend und vorbildlich hinstellt, so ist damit die Kunstrichtung beispielsweise der Beurer Schule, der für ihr Prinzip, alles nach Maß, Zahl und Gewicht zu berechnen, das Frühchristentum, nicht die letzten Jahrhunderte maßgebende Tradition sind, außer acht gelassen.

C. K. [155]

**A. Manser O. S. B.**, *Christus im Gleichnis der Sonne. Eine kleine liturgiegeschichtliche Namenstudie zum Sonntag* (Ben. Mschr. 6 [1924] 39—47). Gelehrte und feine Abhandlung über die religionsgeschichtliche „Sonnentheologie“ und ihre Verwendung im Christentum, bes. in der Liturgie. Wird fortgesetzt. [156]

**O. Casel O. S. B.**, *Die Perle als religiöses Symbol* (Ben. Mschr. 6 [1924] 321—327) gibt zunächst die oriental. und hellenist. Geschichte des Bildes nach Usener und Reitzenstein und dann seine Verwendung in christlicher Literatur und Liturgie. [157]

**Abel Fabre**, *L'iconographie de la Pentecôte* (*Gazette des Beaux Arts*, 5<sup>e</sup> période t. 7 [1923] 32—42) studiert die Ikonographie des Pfingstereignisses, nicht des Pfingstfestes. L. G. [158]

**G. Démaré O. S. B.**, *Le culte de la Croix dans l'Ordre de Saint Benoît* (Via Crucis 1923, 115—121; 156—166; 189—197; 225—231; 261—269; 294—299; 340—347; 368—375; 406—413; 1924, 11—16; 44—50; 90—97). [159]

**J. Weigert**, *Religiöse Volkskunde* (Freib. i. Br. 1924). Über rel. Gebräuche und ihr Schwinden im Bauernleben (54 ff.). Die Segnungen für Feld, Wald und Hof des Röm. Rituale, die demnächst in den „Liturgischen Volksbüchlein“ (Freib.) erscheinen werden, könnten mehr in den Dienst der Hebung bäuerlicher Religiosität gestellt werden. A. W. [160]

**J. Burel**, *Anciennes dévotions populaires* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 156—159, 11 [1924/25] 18—21). Die hl. Eucharistie als Schutz im Schiffbruch (Ambros., *De excessu fratris Satyri* 43; Gregor. M., *Dial.* III 36), den Toten aufgelegt (Greg., *Dial.* II); Totenkommunion. Medaillen mit dem Bilde Christi oder Symbol am Halse getragen (wie der heidn. Soldat das *signaculum militiae*). Evangelium am Halse getragen (Chrysost., *Migne PG* 58, 669; 49, 196; Isidor von Pelus., *PG* 78, 604; Gregor. M., *PL* 77, 316); am Bett aufgehängt (Chrysost., *PG* 61, 373). Verbreitung von Kreuzpartikeln (Kyrrill. v. Jerus., *Katech.* IV 10; X 19; XIII 4; Gregor. Nyss., *De uita S. Macrinae PG* 46, 989; Paulin. Nol., *ep.* 31 *PL* 61, 325). Verehrung der hl. Nägel (Ambros., *De obitu Theodos.* *PL* 16, 1401; Rufin., *H. E.* I 8; Sokrates, *H. E.* I 17, Sozomenos II 1). Erde vom hl. Grab von den Donatisten hoch verehrt (Augustin., *ep.* 52, 2 *PL* 33, 194); auch von Katholiken (ders. *Civ. Dei* XXII *PL* 41, 764); nach Sulpic. Severus, *Chronic.* II 33 geht sie nie zu Ende; Kuchen damit gebacken für die Kranken (Gregor. Tur., *De gloria martyrum* I 7). Ähnlich Staub vom dem Altar zu Jerusalem als Reliquie betrachtet (*Peregr. Aether.*); afrikan. Altar vom J. 359 trägt die Inschrift: *Memoria sa(n)cta. — Victorinus septimu(m) idus sept(e)mr, Miggin idu(s) et Dabula et de lignu crucis, de ter(ra) promi(s)ionis ube natus est Christus, apostoli Petri et Pauli, nomina m(a)rt(y)rum Datiani, C(y)priani, Nemes(i)ani, (C)itini et Victo(ri)as. An(n)o prou(inciae) (tr)ecentiv(g)es(im)o*. [161]

**L. Gougaud O. S. B.**, *La dévotion à l'autel* (La Vie et les Arts lit. 9 [1922/23] 487—494) handelt über die Verehrung des Altars außerhalb der Messe im MA: beim

Schwur Berühren des Altars mit beiden Händen; Freilassung von Sklaven am Altar; bei Schenkungen die Gabe oder ein stellvertretender Gegenstand auf den Altar gelegt; beim Ritterschlag Schwert auf den Altar gelegt, zur Verpflichtung, die Kirche zu verteidigen; beim Ausgang zum Kriege wird ein Gegenstand (oft das Messer) auf den Altar gelegt und bei der glücklichen Rückkehr durch eine Gabe ersetzt. Man legt auch (öfters in abergläubischer Weise) ein Dokument auf den Altar, um irgend eine Gunst des Himmels zu erhalten; Kranke legen sich unter den Altar. — Nach Reg. S. Benedicti c. 58 legt der Profeß die Profeßkarte auf den Altar und küßt diesen. (S. 490 N. 2 ein Text von S. Ambros., ep. 61, 5, der jedoch hierher gehört: *epistolam pietatis tuae mecum ad altare detuli, ipsam altari imposui, ipsam gestavi manu, cum offerrem sacrificium, ut fides tua in mea uoce loqueretur et apices Augusti sacerdotalis oblationis munere jungerentur.*) Küssen des Altares; u. a. Prudentius, *Peristeph.* 9; Ambros., ep. 20, 26 *militēs, irruentes in altaria, osculis significare pacis insigne.* Oblation mit Einwickeln der Hände, der Opfergabe und der Urkunde in die *palla altaris* (Reg. S. Bened. c. 59); vgl. oben den Ritus der Schenkung. Die hl. Elisabeth legte die Hände auf den Altar bei der Gelübdeablegung; setzte ihr Kind auf den Altar bei der Aussegnung. [162]

A. Manser O. S. B., *Der heilige Kreuzweg in Bildern von Fra Angelico und anderen alten Meistern mit liturgischem Text von A. M.* (Theatinerverlag [Mnch.] 1924). Das feine Büchlein stellt neben ausgesuchte Bilder von Fra Angelico, Duccio, Giotto u. a. sehr gut gewählte Texte aus der Liturgie und sucht so tieferen lit. Geist in die Kreuzwegandacht zu tragen. [163]

L. Gougaud O. S. B., *Avant le coeur eucharistique de Jésus. La plaie du côté et l'Eucharistie* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 160—169). Auf einem Bilde des Quirizio da Murano in Venedig zeigt Christus seine Seitenwunde und reicht mit der andern Hand die Kommunion. G. verfolgt die Beziehungen zwischen Seitenwunde und Eucharistie. [164]

A. Wilmart O. S. B., *Prière à sainte Marie et à saint Jean l'évangéliste* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 49—53). Das Gebet *O intemerata*, in der 2. Hälfte des MA sehr beliebt, verfaßt wohl in der 1. Hälfte des 12. Jh., zeigt deutlich „le mouvement de dévotion affective“, deren Führer Anselm und Bernhard waren. Seit dem Beginn des 14. Jh. in den Horenbüchern, durch Pius V. im *Officium B. Mariae Virginis nuper reformatum* (Rom 1571). Ausgabe von A. Wilmart (La Vie spirit., Mai 1923, Suppl. 165 ff.). Hier Übersetzung und altfranzös. Text nach Ms. South Kensington, Reid n° 83, fol. 194<sup>v</sup>—196<sup>v</sup> (wohl französ. Sammlung aus dem Anfang des 14. Jh.). [165]

„Die Heimat“, Monatschr. für Land, Volk und Kunst in Westfalen und am Niederrhein 5 (1923) 251 berichtet von einer Segnung der Wohnräume und Stallungen, heute noch auf einzelnen Bauernhöfen der Coesfelder Gegend üblich. Am Weihnachtsabend begibt sich der Hausherr mit seinen Angehörigen und dem Hausgesinde, alle brennende Kerzen tragend, unter lautem Beten des Rosenkranzes von Stall zu Stall, spricht über jedes Stück Vieh den Segen, wobei jedes Tier einen in geweihtes Wasser getauchten Grünkohlbusch zur Nahrung erhält; dann werden die Wohnräume des Hauses gesegnet, in der Küche endlich werden alle brennenden Kerzen einige Zeitlang auf das Gesims des Kamins gesetzt und dann gelöscht, um bei schwerem Gewitter wieder angezündet zu werden. Bald darauf beginnt die Weihnachtsbescherung. [W. Vorwold, Selm.] Über Osterbräuche, besonders beim Osterfeuer, berichtet dieselbe Zeitschrift 5 (1923) 68 f. Ebd. S. 70 f. Bericht über die Wiederherstellung des siebenarmigen Leuchters im Essener Münster, ein höchst wertvolles Weihegeschenk der Äbtissin Mathilde (973—1011), der kunstsinnigen Enkelin Ottos I. — 210 f. beantwortet Rektor J. Pesch die Frage, weshalb der St. Michaelstag zu einem beliebten Volkstag wurde: Verdrängung Wotans, des Kämpfergottes (Godesberg bei Bonn mit alter



Michaelskirche hieß noch im 13. Jh. Wodensberg; der hl. Bonifatius weihte viele Kirchen dem hl. Michael); der hl. Michael im Offert. der Totenmesse *signifer*; St. Michaelstag im Herbst, wo die Germanen ihre Herbstversammlung hielten: Michelting hießen die Herbstgerichte, verbunden mit Erntedank (Michaeli noch jetzt Abschluß der Sommer- und Erntezeit mit entsprechenden Bräuchen); Michaels-tag Hauptwetterlostag (Fortleben des Wotansaberglaubens). M. R. [166/9

## V. Monastische Liturgie.

**W. Bousset**, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums* (Tüb. 1923). Liturgisches in den Apophthegmata ist in den beiden vorzüglichen Registern verzeichnet. I. Register zum Alphabeticon S. 185—194; vgl. unter: Agape, Agapen für die Toten, Agape und Wein, Eucharistie, Fastenzeit, Gebetszeiten, Gottesdienst. II. Register der Apophthegmata außerhalb des Alphabeticon; vgl. unter: Agape, Fußwaschung, Gebet der Gemeinde, Musik beim Gottesdienst, Oktoëchos, Ort — schöner und Gottesdienst, Psalmen singen, Taufgnade und Mönchsgewand. M. R. [170

**W. Bousset** † verweist in der Zeitschr. für Kirchengesch. N. F. 5 (1923) S. 10<sup>3</sup>, *Das Mönchtum der sketischen Wüste*, auf Brief 27. des Evagrius Pontikus (Frankenberg, *Evagrius Pontikus*, Abh. d. Ges. d. Wissensch. Göttingen XIII 2 [1912] S. 585): In Ägypten gibt es *κωνόβια*, die aus vielen Zellen bestehen. Und ein jeder von den Brüdern geht in seine Zelle, besonders wenn er sein Handwerk treibt und betet; sie versammeln sich aber gemeinsam zur Zeit der Mahlzeit und zur Zeit der regelmäßigen Gebete am Morgen und am Abend. „Die Stelle ist für die Geschichte der gottesdienstlichen Organisation der Klöster wichtig.“ M. R. [171

**M. Rothenhäusler** O. S. B., *Der hl. Basilius der Große und die klösterliche Profeß* (Ben. Mschr. 4 [1922] 280—289). B. geht über die bis dahin übliche still schweigende Mönchsprofeß durch Anlegung des Mönchsgewandes insofern hinaus, als er eine ausdrückliche Homologie Gott gegenüber verlangt. Ihr Inhalt ist die „Entsagung“; ausgedrückt wird sie in der Form der *ῥησινολογία παρρησίας* (oder doch *ἀγαμίας*), wie sie bis dahin nur bei den gottgeweihten Jungfrauen üblich war; vgl. Brief 199, 19; sie geschieht in Frage und Antwort. Wenn R. es für sehr wahrscheinlich hält, daß *παρρησία* hier die „Entsagung“ einschließt, so scheint mir das sicher zu sein. Wie weit und in welcher Form das Versprechen der Beständigkeit dazu gehörte, ist unsicher. Bei der *δ. π.* sind die Vorsteher der Kirchen Zeugen, „auf daß durch sie die Keuschheit des Leibes wie ein Opfer Gott geweiht werde und ebenso der Vorgang seine Bekräftigung erhalte durch das Zeugnis...“ Hier findet R. mit Recht eine Teilnahme der Vorsteher durch Gebet und Handlung, eine Opferweihe angedeutet (darauf deutet doch wohl auch die Übernahme der *δ. π.* aus der *consecratio uirginum*). R. findet Gleichheit mit der Profeß bei B. in der Profeßformel des Joh. von Antiocheia (Cotelier, *Eccl. graec. mon.* I 165). [172

**Pr. Schepens** S. J. — **D. de Bruyne** O. S. B., *Encore le Benedicite* (Rev. benéd. 35 [1923] 129—142). Vgl. Jb. 2 Nr. 233 und Jb. 3 Nr. 297. Durandus, *Rationale* IV c. 59 n. 10 bezeugt, daß der Obere bei Tisch das erste B. sprach. Dunstan von Canterbury, *Concordia regularis* (PL 137, 475—502) schreibt vor: Nach der Prim... *dicatur tantum a Priore: Benedicite, caeteris respondentibus: Dominus* (ebda 483). In älteren monast. Consuetudines fehlt das B. Die Stelle aus Victor Vitensis beweist nichts, da das doppelte B. hier nur ein Zeichen der Erregung ist und b. hier keinen Gruß bedeutet. Nichts spricht dafür, daß die Kommunität ursprünglich den Obern mit einem doppelten B. begrüßt habe. — Dazu äußert sich D. de Bruyne (S. 133 ff.): Die *benedictio* in der Reg. S. Bened. ist kein Gruß, sondern ein Segen. Nach Kp. 63 sagt der Pförtner zum Gaste *benedic* (spätere Lesart *benedicat* d. h. *deus*). Man sagte also zur Zeit des hl. Benedikt wohl *benedic* und

antwortete *benedicat*. In der *Regula magistri* (7. Jh.) sagte man *benedicite* und antwortete *Deus*. Bald dafür *Dominus*; viel später *benedicite*. B. bes. erfordert am Anfang und Schluß einer Unterhaltung; cf. *Reg. mag. c. 9 clausum in silentio os clave benedictionis aperiant*; ferner am Beginn und Schluß von Arbeiten usw.; immer Bitte um den Segen. — Seit dem 10. Jh. spricht oft der Obere b. und die Kommunität antwortet; bes. beim Kapitel nach der Prim. *Cons. monast. ed. Albers V* (1912) S. 16: Abt sagt *Adiutorium nostrum* eqs., der Lektor liest die Regel, *tunc abbas dicit b., cui omnes respondent: Deus, cum capitis inclinacione; ilico sermonem exhortationis incipit proferre*. Im *Ordo qualiter* noch kein b. Die monast. Reformatoren des 10. Jh. führten diese Demutsformel ein; es ist immer noch eine Bitte um den Segen, später erläutert durch *Dominus nos benedicat* eqs. (zuerst zu finden in den *Cons.* der Kanoniker von Marbach ed. Amort, *Vetus disciplina canonicorum I* p. 392 nach einem Ms. des 13. Jh.). Die Antwort der Kommunität ist ein Segen über die ganze monastische Familie. — Das doppelte B. bei Tisch erst in den *Cons.* von Subiaco aus dem 13. oder 14. Jh. (*Cons. mon. II* p. 199): *Prior dicat alta uoce b. et respondeant cuncti b. et tunc prior incipit uersum Oculi* eqs. Das einfache b. des Kantors, des Knaben, der Kommunität (letzteres ist der Älteste) ist bezeugt durch die *Cons.* von Hirsau usw.; die ältesten zisterz. *Cons.* (zw. 1173 u. 1191) schreiben das einmalige b. der Kommunität vor, später des Kantors; ebenso bei den Regularkanonikern, Prämonstratensern, Dominikanern. Das eine b. der Kommunität findet sich also vor dem 10. u. 9. Jh. Die *Regula cuiusdam patris ad uirgines* (7. Jh. — PL 88, 1062) schreibt vor: *... nulla prius cibum comedat, quam signum ad benedicendum insonet. Abbatisa uero uigilet, ut confestim, cum cibus ministratus fuerit, signum tangere procuret; et omnes cum signum audierint, una uoce benedictionem rogent, quarum uocem abbatisa subsequatur dicens: Domnus dignetur benedicere*. So vor jedem Gericht. Auch in dem *Ordo qualiter*; dazu noch eine gegenseitige Segnung der Nachbarn durch b. — *Deus*. — Also im 7. Jh. ein b. der Kommunität. Erst im 13. Jh. an einigen Orten ein b. des Obern, wohl in Nachahmung der Prim (seit dem 10. Jh.). B. immer Bitte um Segen. Das b. des Obern ersetzt das alte Glockenzeichen. Die Kommunität antwortet b., nicht *Deus* wie in der Prim, weil im Refectorium immer ein ausdrücklicher Segen gegeben wurde (dies in der Prim erst spät). [173]

Abt R. Molitor O. S. B., *Symbolische Grablegung bei der Ordensprofeß* (Bened. Mschr. 6 [1924] 54—57) stellt Zeugnisse für die Gr. mit Grabtuch, Totenkerzen, Totenglocke aus verschiedenen Quellen: Konstitutionen, Regelkommentaren, asketischen Schriften zusammen. Die älteste gedruckte Quelle ist ein *Rituale* von 1648. In Engelberg läßt sich der Brauch bis 1613 zurückverfolgen. In der kassinesischen Kongregation ist er angeblich seit der Gründung (1408) üblich. In der Bursfelder Kongregation scheint er nicht vorhanden gewesen zu sein, ebenso nicht bei den Zisterziensern, wo uns sogar ein Verbot des Grabtuchs begegnet (1899). Haeflens kennt den Brauch nur bei den Kassinesen, Martène erwähnt ihn nicht. Der Gedanke, der dem Brauch zugrunde liegt, die Auffassung der Profeß als Tod und Auferstehung, ist uralte. Zu der Bemerkung über Pachomius und Cassian ist beizufügen, daß beide den Grundgedanken kennen. In der Vorstellung von der Profeß als 2. Taufe ist er ebenfalls enthalten. Die seit dem 10. Jh. bei der Profeß häufig gebrauchte Oration *Clementissime* erwähnt den Gedanken vom Tode in der Profeß. Auch die hl. Gertrud spricht ihn aus in der 4. „Übung“ und zwar in Verbindung mit der Übergabe der Profeßkarte. Einkleidung und Namenwechsel wurden im MA ebenfalls mit diesen Gedanken ausgedeutet; ebenso fand man ihn in dem Brauche, daß der Neuprofeß während mehrerer (3—14) Tage Kukulie oder Albe nicht ablegen und nicht sprechen durfte bis zur *Aperitio oris*. Am Schluß erinnert der Verf. noch an die Rechtsfolge der Profeß, die man als bürgerlichen Tod bezeichnet. M. R. [174]

L. Gougaud O. S. B., *Étude sur la réclusion religieuse* (S.-A. aus Rev. Mabillon Janv.-Avril 1923) behandelt auch den *Ritus* der *reclusio*. Es gibt eine Anzahl *Ordines ad reclusum faciendum* und Beschreibungen des Ritus. Ritus in einem Frag-

ment eines Pontificale vom 12. Jh. (Ms. Brit. Mus. Cott. Vespas. D. XV fol. 61—65, ed. H. A. Wilson, *The Pontifical of Magdalen College* [Ld. 1910] Append. p. 243 f.) und in einem Rituale von Soissons unter B. Nevelon von Chérisy (Martène, *De antiquis eccles. rit.* II 2 pag. 178). Konstit. des Priors Gerhard (1278) geben den Ritus bei den Camaldulensern in Kap. 19 *De eremita recluso et eius reclusionis* bei Mitarelli und Costedoni, *Ann. camald.* (Venedig 1755—73) t. VI col. 223—225 und Haefthen, *Disqu. mon.* I 8 p. 82. Im *Liber pontificalis Chr.* Bainbridge ed. W. G. Henderson (Durham u. Ld. 1875) p. 81—86 (aus dem 13. Jh.) ausgedehnter *Ordo includendi famulam Dei*. Von engl. Pontif. des 14. u. 15. Jh. enthalten die Reclusenweihe: P. Edm. Lacy (Exeter 1847) S. 131—137, Ms. Lansd. 415 Brit. Mus. fol. 76<sup>b</sup>—78<sup>b</sup> *ordo ad recludendum reclusum*, Ms. 79 des Corpus Christi College von Cambridge (P. des Bisch. Clifford) fol. LXXII, Ms. B. XI. 9 des Trinity College in Cambridge fol. XCVIII und Ms. Add. 6157 Brit. Mus. fol. 27<sup>b</sup>—61<sup>b</sup> (P. des Erzb. Chichele) *ordo recludendi virum seu mulierem anachoritam*, Ms. Mm. III. 21 Univ. Cambridge (P. des Bisch. Russell) fol. 188<sup>b</sup> *anachoritarum inclusio*, Ms. Vesp. D. 1 Brit. Mus. fol. 81<sup>a</sup>—87<sup>b</sup> Gesangsteile des Ritus. Das *servitium includendorum* findet sich auch in den Mss. (des 15. Jh.) und der Druckausgabe des *Manuale ad usum Sarum*. Joh. Busch († um 1480) gibt im *L. de reformatione monasteriorum* (ed. K. Grube) II 42 Einzelheiten bes. über die *professio inclusionis* in Hildesheim im 15. Jh. — Greg. Tur., *Hist. Franc.* VI 29 (Migne PL 71, 396) kurzer Bericht über die *reclusio* einer Nonne von Heilig Kreuz in Poitiers: Psalmen, Lichter, Abschiedskuß, Vermauerung der Zelle. Nach den *Ordines* folgender Ritus: In der Kirche Messe, vom Hl. Geist, Requiem oder eine andere; währenddessen liegt der Klausner auf den Boden gestreckt. Responsorium *Emendemus in melius*, mehrere Psalmen, Litanei und Gebete. Dann erhebt sich der *recludendus* und erhält eine oder zwei Kerzen. Lectio aus Isaias: *Vade populus meus, intra in cubiculum tuum*, dann Ev. von Maria und Martha. Segnung der Gewänder (Schleier); Gelübdeablegung (Stabilität). *Suscipe*, Einkleidung, Predigt. Prozession zur Klausen, die aspergiert und inzisiert wird, ebenso wie der darin (auch bei Klausnerinnen) stehende Altar. Eintritt des R. in die Zelle (= *sepulcrum*). Dabei gesungen: *In paradisum*; *Commendatio animae* rezitiert, zuweilen selbst *Libera*. Nach mehreren Texten die Formeln der hl. Ölung ebenfalls antizipiert. Dann singt der R.: *Haec requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo quoniam elegi eam*; er wird mit Staub beworfen; *Requiescat in pace. Amen*; dann Versiegelung oder Vermauerung der Tür. — Ferner Bemerkungen über Liturgie und Andachten der R., die schon im 12. Jh. die Andacht zu den 5 Wunden, zu den Freuden Mariens usw. pflegten; Wiederholungen des englischen Grußes (woraus später der Rosenkranz). [175]

Th. Symons O. S. B., *A note on Trina Oratio* (Downside Review 42 [1924] 67—83). Eine seit dem 10. Jh. aufkommende Andachtsübung zwischen den Glockenzeichen zum Officium. Der klarste und wahrscheinlich erste Bericht in der *Regularis Concordia Anglicae Nationis* um 970 (PL 137, 475 ff.). Kurze Zusammenfassung in der Bearbeitung der *Concordia* durch Abt Aelfric (um 1005): *omni die ter faciendae sunt orationes in oratorio: tres in nocte audito primo signo, tres ante primam tota aestate et in hieme ante tertiam, tres post completorium*. Besteht aus Psalmen und Orationen. Ähnliche Bestimmungen in den *Consuet. Germaniae* (Albers, *Cons. Monast.* V) in den Rez. von Einsiedeln und Trier; hier Verbindung mit 3 Altären. Die Vita des Joh. von Gorze († 974) spricht von den *orationes noctu ternae* eqs. (Mabillon, *Acta Sanct.* VII 581). In den *Cons. Cluniac.* entsprechende Vorschriften, ebenso im *Ordo qualiter* (9. Jh.) für Nonnen, in den *Cons. von Vallumbrosa* (12. Jh.; Albers Bd. IV); Einzelheiten sind verschieden. Das Ganze dient der Verehrung der Trinität und geht zurück auf Benedikt von Aniane; vgl. die Biographie B.s von Ardo (Albers III 154): vor der Mette Umhergehen an den Altären; ebenso vor der Prim und nach der Komplet; dies der Ursprung der *Tr. O.*, die sich im einzelnen verschieden entwickelte. — Additional Note: Die von der *Reg. Conc.* für die



Kreuzverehrung am Karfreitag vorgeschriebene Zeremonie enthält eine der *Tr. O.* verwandte Gebetsform: Zuerst rechte, dann linke Chorseite, endlich Klerus und Volk beten nach der Kreuzenthüllung die 7 Bußpsalmen mit Orationen. Die von Herrgott, *Vet. discipl. monast.* p. 593 aus einem Cassineser Brevier des 11. Jh. als „trina oratio vor Mette und Vesper“ gegebenen 3 Kollekten sind tatsächlich Gebete für die Kreuzverehrung am Karfreitag. [176]

Kan. Dom O. Praem., *De Premonstratenser Liturgie* (Tijdschr. voor Lit. 5 [1924] 28—38, 130—136). Der älteste bekannte Text eines *Liber ordinarius* der Prämonstratenserliturgie ist eine Hs. von Schäftlarn s. XII. Nach einem kurzen Überblick über die Schicksale der Pr.-Lit., namentlich unter der pianischen Liturgiereform und den Bestimmungen des Trienter Konzils, bespricht der Aufsatz einige Punkte der Meßliturgie, die vom Miss. Rom. etwas abweichen, und zwar den Begriff des *Festum triplex*, die Wiederholung der Introitusantiphon nach dem Psalmsvers und vor dem *Gloria patri*, Kniebeugung beim *Credo* bis zum *Et resurrexit*, die Inzensierung des Altars. *Benedictus* vor der Elevation gesungen. Beim *Sursum corda* hebt der Diakon die Patene empor, bevor er sie dem Subdiakon gibt; vgl. *Ordo I Rom.* Die Patene wird wiederum beim *Pater noster* hochgehalten bei den Worten *Panem nostrum*, wohl um das Volk zur Kommunion einzuladen; so heißt es in einem Missale von Paris von der Aufhebung der Patene *in signum instantis communionis*. Friedenskuß durch *Instrumentum pacis*. [177]

## Beziehungen zur Religionsgeschichte.

Von Odo Casel O. S. B.

### I. Allgemeines.

Ida Lublinski, *Eine mythische Urschicht vor dem Mythos* (Arch. f. Rel.-wiss. 22 [1923/24] 154—175) spricht u. a. über die Bedeutung des Speichels und des Hauches im Kulte [vgl. dazu die *exsufflatio* und die *salia* im Taufritus (nach Mark. 7, 33; Joh. 9, 6)]. Beide gelten als lebenbringend, weil sie dem Toten fehlen. Ferner über das Blut als Lebenswasser, den Lebensbrunnen, die Kraft des Tones (Wortes). [178]

E. Samter, *Volkskunde im altsprachlichen Unterricht. I. Teil. Homer* (Brl. 1923). Das ein reiches Material klar und übersichtlich ordnende und erklärende Buch ist für Liturgieforschung sehr verwertbar. In V. *Das Scepter* wird die Idee des Stabes besprochen, in dem eine göttliche Kraft waltet, der deshalb ein Zeichen der Autorität bes. auch in der Hand des Priesters ist. S. 44 hätte auch der Bischofs- und Abtsstab erwähnt werden können. VII. *ΧΕΡΝΙΒΕΣ*. Händewaschen vor dem Mahl, dem Opfer, dem Gebet, dem Eintritt in das Heiligtum; ebenso Waschung der Füße. In Rom bei der Eheschließung Füße des Paares gewaschen. Bei der Taufe in Mailand, Afrika, Gallien Fußwaschung. Weihwasser. Waschung in der Messe nicht erwähnt. VIII. *ΑΥΜΑΤΑ*. Reinigung durch fließendes oder Meerwasser, dadurch Vertreibung der Dämonen. Tertull., *de bapt.* 9 *liberantur de saeculo nationes per aquam scilicet et diabolum dominatorem pristinum aqua oppressum derelinquunt*. Übertragung der Sünde auf *φαρμακοί* (*περικάθαρμα*, *περίλημμα*) und Sündenbock (durch Handauflegen). IX. *Anlegung reiner Kleidung vor dem Gebete*. Odys. IV 750 ff., XVII 48. Poll., *on.* I 25 *δεῖ προσίεναι πρὸς τοὺς θεοὺς καθηράμενον . . . ὑπὸ νεοργῶν στολῇ, ὑπὸ νεοπλυνεῖ ἐσθῆτι* usw. Damit wird die Befleckung weggenommen. XI. *Handauflegen*. Heilung durch H., Geistübertragung (Apg. 8, 15; 9, 6; I. Tim. 4, 14 usw.), Segnung (bei einer Menge durch Handausstrecken). XII. *ΕΠΩΛΙΑΙ* bei Krankheiten, um den Dämon zu vertreiben; gesungen mit tiefer Stimme; *incantare, carmina, cantus*. XXIII. *Rufen des Toten*. Der S. 111 erwähnte angebliche Ritus beim Tode eines Papstes wird nicht vollzogen. XXIV. *Zudrücken*

von Augen und Mund des Toten. XXV. Fasten nach einem Todesfall. Grund ist Trauer und Furcht vor dem Toten, dem man nichts wegessen darf. [Zu vergleichen in gewissem Sinne das altchristl. Fasten von Karfreitag bis zur Eucharistia in der Osternacht.] XXVI. Die Leiche muß zur Tür gewandt sein. XXVII. Totenklage. Sänger beginnen (*θρήνων ἔξαρχοι*), dazu Refrain. XXVIII. Rote Farbe bei der Bestattung. Vertritt das Blut; durch das rote Gewand wird der Tote als geweihtes Opfer bezeichnet, damit er versöhnt mit den Unterirdischen ins Totenreich hinabkommt. — Beim Begräbnis eines Papstes rote Tücher verwandt. S. hätte auch auf die oriental. Liturgie verweisen können. XXX. Das Herumfahren und Herumgehen um die Leiche. War eine *lustratio* (Statius, *Theb.* 5, 215; Vergil, *Aen.* 11, 188; Quintil., *decl.* 329); vgl. die *lustratio* mit den Opfertieren beim *lustrum*, *amburbium* usw. Wirkt apotropäisch, läßt kein Unheil in den Kreis dringen; oder es bannt in den Kreis (dies vielleicht bei den Toten beabsichtigt). Auch sonst Herumgehen (gewöhnlich dreimal), Umpflügen usw. zum Schutze. Fortleben der Ambarvalien, des Amburbium, der Robigalia in der christl. Liturgie. Zum Amburbium konnte auf den von De Bruyne entdeckten Text hingewiesen werden (s. Jb. 2 Nr. 42). Bei der Umwandlung des Toten hätte die *Absolutio ad tumbam* mit ihrer Lustration durch Weihwasser und Weihrauch beigezogen werden können. XXXII. Der Leichenschmaus. Der Tote speist mit, gilt als Gastgeber (Artemidor, *Oneirokrit.* p. 271, 10 H.: *ἡ ὑποδοχή γίνεται ὑπὸ τοῦ ἀποθανόντος*). Schmaus vor oder nach der Bestattung. Die Kirche eiferte gegen die Totenmahle. Am häufigsten Leichenschmaus bei der Rückkehr vom Leichenbegängnis im Hause; der Tote gilt als anwesend, erhält Stuhl, Licht, Speise; ihm wird Getränk ausgeschüttet. [179]

C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen.* 2., völlig Neubearb. Aufl. I. Hälfte (Gießen 1924). Das Werk zeichnet sich durch eine außerordentliche Kenntnis aller einschlägigen Literatur und der Probleme aus sowie auch durch eine große Besonnenheit gegenüber weitgehenden Lösungen. Die Zurückhaltung des Verf. und eine gewisse rationalistische Auffassung schaden dann aber doch auch der wissenschaftlichen Vertiefung der Fragen. Das zeigt sich besonders in den Teilen, die uns zunächst hier angehen, denen über den Gottesdienst. Das Urchristentum erscheint dabei öfters in einem modernen Gewande. Gewiß muß die Gefahr vermieden werden, das Christentum der antiken Religion zu nahe zu bringen; aber vielleicht noch größer ist heute die Gefahr, es zu modernisieren und nun gerade darin auch noch das spezifisch Christliche zu erblicken. Das Bild des altchristl. Kultes wird durch eine solche Betrachtungsweise natürlich sehr einfach und nüchtern. So wird S. 156 die *προφητεία* zu einer bloßen Predigt. Die altchristl. Glossolie andererseits wird wieder zu einem unverständlichen Gestammel, obwohl aus I. Kor. 14 eher deutlich wird, daß sie ein Sprechen in einer für die Zuhörer unverständlichen Sprache war, und sich daraus eine Verbindung zu dem Pfingstbericht herstellen läßt. Auf die Darlegungen über Taufe und Eucharistie können wir hier nicht im einzelnen eingehen; sie erkennen zu wenig die für das Christentum gerade charakteristische Verbindung von äußerer Mysterienfeier und innerer, ethisch begründeter Religion an; der übernatürliche Charakter des Christentums tritt völlig zurück. Besprechung des ganzen Werkes im Jb. 5 und in der Theol. Rev. [180]

J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum* (Philologus, Suppl.-Bd. XVII Heft I Lpz. 1923). Verf., der früher *Das Wesen des Mana* behandelt hat (Anthropos 14/15 [1919/20] H. 1—3), bespricht hier die entsprechenden Begriffe des klass. Al. Kap. I behandelt *Die eigentlichen Kraftbegriffe: δύναμις, ἐνέργεια* usw., und zwar in Naturwissenschaft und Zauberei; dabei bespricht R. 12 ff. und 18 auch die *δύναμις*, die durch die Epiklese des göttlichen Namens herabgerufen wird, mischt aber Zauberei und christl. Epiklese unterschiedslos durcheinander; s. oben die 2. Miszelle.

— Eine 3. Bezeichnung ist *πραξις*, neben *δυνάμεις ποιεῖν* steht *πράξεις π. πρ.* = Zaubehandlung. Greg. Nyss. *εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φώτων* (PG 46, 581) nennt die Taufe *μυστικὴ πραξις*. [Hier hätte auf *δραῖμα μυστικῶν* usw., ferner auf *actio* = Meßfeier hingewiesen werden können; s. Jb. 1 (1921) 34 ff.] *δύνασθαι, ενεργεῖν* = Zauberkraft ausüben; *δυναμιτοῦν* = mit Z. ausstatten. *ενεργεῖν* der Dämonen, daher *ενεργεῖσθαι ὑπὸ τῶν φαύλων δαιμόνων* (Justin M., I. Apol. 26, 4). Die Energumenen sind von den Dämonen mit ihrer Zauberkraft Beeinflußte (sie sind jedoch nicht, wie R. 23 sagt, „die Angehörigen einer Klasse der Katecheten“ (1), sondern die zweitletzte Klasse gleich über den Katechumenen; vgl. Apost. Konst. VIII 7). *ενεργεῖν* von den Sakramenten gebraucht: *τὸ γὰρ ενεργοῦν* (in der Taufe) *μέγα* Gregor Nyss. a. a. O., *ὀλίγον τινὸς ἄξια πρὸ τῆς εὐλογίας μετὰ τὸν ἁγιασμόν τὸν τοῦ πνεύματος ἐκάτερον αὐτῶν ενεργεῖ διαφόρως* (ebda von Öl und Wein). — *ἀρετὴ* ist merkwürdigerweise von R. nicht besprochen. — Im Latein. entsprechen: *uis, uirtus, potentia, efficacia, euentus, effectus, medicina, actus. uirtutes* der Heiligen, der Reliquien. *uirtus* der Sakramente [32 Z. 12 zu lesen: Isidor v. Sev.]. *πραξις, πράττειν* entspricht *operatio, operari*. Adjektive: *potens, efficax, ualens, bonus, fortis*. — II. Die Sympathie und Antipathie nach ihren verschiedenen Bedeutungen in Naturwissenschaft und Zauberei. — III. Spezielle Bezeichnungen und besondere Erscheinungsformen der Zauberkraft. *φυσικός*, das für gewöhnlich das „Natürliche“ bedeutet, dient zur Bezeichnung von Prozessen und Dingen, die wir magisch oder okkult nennen; die physische Kraft ist oft *ἄρρητος*; ihr Träger ist ein *μυστήριον*. Häufige Beiwörter sind; *θεῖο;*, *ἐνθεος, sacer, sanctus, diuinus, consecratus, religiosus*; Konsekration nicht nur göttlich, sondern auch durch menschliche Besprechung. Die *δυνάμεις* und die antipathetischen Kräfte gehen von den Dingen aus wie eine *ἀπόρροια* oder *ἀπορροή*, auch *πνοή, πνεῦμα, ἀναπνοή, spiritus, aura*. Pap. Leidensis J. 384 ed. Dieterich Jb. f. Philol. Suppl. 16 S. 19: *ὅδε πνοήν* (an einer anderen Stelle *πνεῦμα*) *τῷ ἐν' ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ*. — IV. Die *ιδιότητες ἄρρητοι* und die Wirkungen *καθ' ὅλην τὴν οὐσίαν*. 101—105 reiches Material über *ἄρρητος*. — Die prinzipielle Leugnung okkulten Kräfte beginnt erst in der 2. Hälfte des 16. Jh. langsam sich zu entwickeln. „Die Beseitigung aller dieser Vorstellungen war eine der größten und notwendigsten Leistungen des menschlichen Geistes,“ sagt R. zum Schluß. In der Tat ist die Kenntnis dieser Lehren notwendig für das Verständnis der Antike und damit auch der altchristlichen Liturgie. Während aber R. aus moderner Auffassung heraus in der völligen Beseitigung dieser Lehren sein Ideal sieht, würden wir eher ein Verdienst der Liturgie darin sehen, daß sie mit Abstreifung allen Aberglaubens den wahren Kern, der auch hinter diesen oft absurden Irrtümern steht, festgehalten hat. Eine tiefere Versenkung in die antike Kraftlehre kann für das Verständnis der altchristl. Welt nur förderlich sein, bes. für die Sakramentenlehre. Wir haben daher oben einige Hinweise aus dem Buche aufgenommen. (Vgl. auch die 2. Miszelle und Jb. 3 S. 1 ff.) [181]

W. O. E. Oesterley, *The sacred dance, a study in comparative Folklore* (Cambridge 1923). Studiert den hl. Tanz in allen alten Religionen, auch den semitischen, ferner den der „wilden Völker“; aber bedauerlicherweise ist diese vergleichende Studie nicht auf die christlichen Völker ausgedehnt worden. Verf. kennt nicht die Arbeit von L. Gougaud, *La danse dans les églises* (Rev. d'hist. ecclés. 15 [1914]). [S. Jb. 1 Nr. 483; ferner 2 Nr. 131.] L. G. [182]

Fr. Cumont, *Il Sole vindice dei delitti ed il simbolo delle mani alzate* (Atti della Pontif. Accad. Rom. di archeol. ser. III. Memorie Vol. I parte I: Miscellanea Giov. Batt. de Rossi [parte I] Rom 1923 S. 65—80). Religionsgeschichtliche Untersuchung und Zusammenstellung des epigraph. Materials. J. P. Kirsch. [183]

W. S. Wood, *The salt of the earth* (Journ. of Theol. Stud. 25 [1923/24] 167—172) bespricht Matth. 5, 13, Mk. 9, 49 f., Luk. 14, 34 f. Salz konserviert: Plut., *Qu. Conuiu.* V 10, 3, Philon, *De uictim.* 3, *Quaest. in Genes.* IV 52. Im A. B. das Opfer mit Salz gewürzt (*Levit.* 2, 13; *Ezech.* 43, 24). Salz Symbol der Heiligkeit. [184]



Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (Studien der Bibl. Warburg hg. von Fr. Saxl III Lpz.-Brl. 1924) findet den Schlüssel zu der vielumstrittenen 4. Ekloge Vergils mit Recht in der uralten orientalischen Idee von der Geburt eines Heilandskindes, das, aus göttlichem Geblüte entstammend, der Welt ein Königreich des Friedens bringen soll. N. erweitert daher die Erklärung des Gedichtes zu einer Darstellung der verschiedenen Motive, die diese Idee ausmachen. Dabei bringt er freilich manches, was zunächst im Text Vergils weniger begründet ist, was aber doch zur Geschichte jener Idee gehört. Eine ausführliche Besprechung gab ich in den *Bayer. Bl. f. das Gymnasialschulwesen* 60 (1924) 364—372. Hier sei unserm Zwecke entsprechend das Liturgische herausgehoben. Es ist klar, daß die von N. besprochenen Gedanken und Formen bes. für die Lit. von Weihnachten und Epiphanie hochbedeutsam sind. N. will in erster Linie *Formengeschichte* geben und auf ihr erst die Ideengeschichte aufbauen. Um so wichtiger sind seine Untersuchungen für die Liturgie, die ja zunächst Form ist. Die Art, wie N. die Fragen auffaßt, veranlaßten mich a. a. O. zu einer allgemeinen Vorbemerkung, die ich hier wörtlich wiederholen möchte: „Je mehr man sich in die Religionsgeschichte vertieft und sie auch ideell zu durchdringen sucht, desto mehr erkennt man einen gewissen Parallelismus, der zwischen den verschiedenen Höhenlagen des religiösen Lebens obwaltet, ob sie nun geschichtlich nebeneinander liegen oder nacheinander sich entwickeln, ähnlich wie in der Natur geheimnisvoll ein Gesetz die Formen von der niedersten bis zur höchsten beherrscht und die höhere Form sich in der niedern unvollkommen ankündigt. Ja die höheren Schichten zeigen ihre größere Würde gerade auch dadurch, daß sie das Niedere mitumfassen, ihm aber einen neuen, höheren Sinn geben. Denn bei dieser Stufenleiter zeigt es sich oft, daß eine Form von der niedern Stufe auf die höhere mitsteigt, dabei aber ihr Inhalt sich wandelt. Die Form ist ja mehr naturgebunden und nicht so beweglich wie der Geist. Aber sie bekommt nun eine neue Seele. Zuerst war sie ganz konkret, naturhaft; jetzt wird sie zum Sinnbilde geistiger Dinge. Denn der religiöse Aufstieg ist regelmäßig mit einer Vergeistigung verbunden. So entsteht das Symbol. Dies gibt der naturhaften Form erst ihren letzten Sinn, mischt ihr das geheimnisvolle Mitschwingen höheren Klanges bei. Aber andererseits kann nun die Form leicht etwas von ihrer konkreten Lebensfrische verlieren, so daß ihre Bedeutung nicht mehr so schnell in die Augen fällt. Auch beim stilisierten Symbol ist es immer wieder gut, einmal auf das Naturvorbild zurückzuschauen. Daher die Bedeutung der antiken Religionsgeschichte für die christliche Symbolik. Als Beispiel nehme man nur die Sonnenidee. Der Kult der Sonne ist zunächst ganz konkret gemeint; man betet zur aufgehenden Sonne usw. Schon in der Antike wird dieser Kult allmählich vergeistigt, aber er bleibt im Grunde immer kosmisch. Die christliche Liturgie kennt eine ausgesprochene Sonnensymbolik, die den Kult aufs engste mit dem täglichen und jährlichen Sonnenlauf verbindet. Aber der *Sol iustitiae* ist hier Christus; das Kosmische ist verschwunden, zum Symbol reinen Geistes geworden. Wer sich dessen nicht bewußt bleibt, verfällt der Gefahr, der auch N. weithin erlegen ist, aus der gleichen oder ähnlichen Form auf gleiche Höhenlage zu schließen, ja wegen der eben erwähnten Stilisierung eine verschlechterte Kopie innerhalb des Christentums zu vermuten, überfirniste alte Bilder, die ihre ganze Leuchtkraft erst wieder erhalten, wenn jener Firnis beseitigt ist.“ Muß daher manches, was N. über die Ideenentwicklung sagt, abgelehnt werden, so sind seine Beiträge zur Formengeschichte sehr wertvoll; allerdings erregen auch sie öfters Widerspruch. Er handelt zunächst über die antiken Feste des *Ἡλιου γενέθλιον* und des Aionsgeburtstags (daß sie für die Ekloge nicht in Betracht kommen, kann hier übersehen werden; s. a. a. O. in den *Bayer. Bl.*). Dabei S. 16 f. Bemerkungen über die Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche, die auch für die christliche Liturgie wichtig sind. Die Sonne steht um diese Zeit im Zeichen des Widders; „die graeco-ägyptischen Astrologen nannten daher den Widder, dem sie die erste Stelle im Zodiacus gaben, ‚Haupt des Kosmos‘, und den Tag, an

dem er bei der Weltschöpfung erstmalig seine obere Kulmination (*μεσουράνημα*, *medium caelum*) hatte, „Weltgeburtstag“. Vgl. Macrob., *in somn. Scip.* I 21, 23 f. (nach Nechepso und Petosiris); Vergil, *Georg.* II 323 ff.; Philon, *De septenario* 19, II 213 Mang., in *Exod.* I 1, II 444 ff.; Aucher (griechisch übersetzt von Schwartz, Abh. Gött. Ges. d. Wiss. 1905, 139). Vgl. dazu schon hier S. 108: „Der Lebenslauf des Soter wurde sozusagen kosmisch verankert: beispielsweise wurde nun auch sein Todesdatum auf den Tag der Frühlingsgleiche verlegt, weil der Tod ihn zu erneutem Leben hatte eingehen lassen;“ vgl. Hippol., in *Dan.* IV 23; Tertull., *adu. Iud.* 8; Duchesne, *Origines du culte chrétien*<sup>2</sup> (1898) 251 f. [Besser wäre zu sagen gewesen: Weil die Erlösung als eine Neuschöpfung, *recreatio*, galt; so noch in der heutigen röm. Osterliturgie Gebet am Karsamstag (Osternacht) nach der 1. Prophetie, die von der Erschaffung der Welt handelt: *Deus qui mirabiliter creasti hominem et mirabilius redemisti*...; nach der 2.: ... *per ipsum redire omnia in integrum a quo sumpsero principium*...; nach der 9.: *intelligent redempti tui, non fuisse excellentius quod initio factus est mundus, quam quod in fine saeculorum Pascha nostrum immolatus est Christus*. Über das Fest vom 25. März s. auch Baumstark, Jb. 3 S. 108 f.] — N. behandelt dann den *Natalis Solis*: alexandrinische Feier in der Nacht vom 24./25. Dez. [s. Holl, Jb. 1 Nr. 209<sup>b</sup>] = *Κικήλλια*, schon 239/8 vor Chr., liturg. Formel: *ἡ παρθένος τέτοκεν, αὔξει φῶς*. N. möchte auch das 168—165 vor Chr. in Jerusalem am 25. Dez. gefeierte Fest als ähnliche Sonnenfeier erklären. Nach II Makk. 6, 2 war jedoch nicht der Altar, sondern der Tempel dem olympischen Zeus geweiht. Und der Judengott wurde ja von den Hellenen als Dionysos aufgefaßt (Plut., *Quaest. conu.* IV 6, 1 p. 671 D). Die Nachricht I Makk. 1, 58 f. ist auch nicht so ohne weiteres „unhistorisch“; vgl. O. Kern, Arch. f. Rel.-Wiss. 22 (1923/24) 198 f., der auch eine Stelle aus Lydus, *De mensibus* anführt, die wieder das oben aus Plut. Erwiesene zeigt. Wellhausen wird also doch wohl recht haben, wenn er ein Dionysosfest annimmt, wenn auch vielleicht der Sonnengedanke mitspielte, wie aus dem Datum und dem hellenistischen Namen *Φῶτα* hervorgehen könnte. Daß das Dionysosfest nun auf den 6. Jan. fallen sollte (S. 34), ist infolgedessen hin-fällig. — Aionfest 5./6. Jan.: *ταύτη τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ κοίτη ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα*; Übersicht über die Aiontheologie (S. 32 *αἰῶνες αἰώνων*). Geburtstag des Osiris 6. Jan. Auf der Insel Andros am 5. Jan. Beginn eines Dionysosfestes. N. schließt daraus übereilt: „In den christlichen Festkalender ist der 6. Januar aus den Dionysos-Osirimysterien herübergenommen worden“ (S. 35). So einfach lösen sich diese Fragen nicht. Nach Clemens Alex., *Strom.* I 146, 2 feierten zuerst die gno-stischen Basilidianer den 15. Tybi = 10. Jan. als Tauf tag Christi. Das Datum will zunächst das historische Datum festhalten; auch feierten nur „einige“ den 6., der deshalb auch noch nicht ohne weiteres natursymbolisch aufzufassen ist. Erst die kathol. Kirche hat dann am 6. Jan. die Epiphanie der Geburt mit der Taufe Christi gefeiert. Also hat sich das christliche Fest mit seinem durchaus eigenen Inhalt höchstens nachträglich dem heidnischen Datum angepaßt. — Über das heidn. Fest vgl. übrigens noch Vita S. Pachomii a Dionysio Exig. *translata* c. 29 (Migne PL 73, 249): *Undecimo die mensis Tibi i. e. VIII Id. Ian. quaedam apud Aegyptum celebratur ex more festiuitas*. — Geistreich ist N.s Erklärung (S. 38 f.) für das Nebeneinanderstehen der christl. Festdaten vom 25. Dez. und 6. Jan. aus einer Ordnung des altägypt. Kalenders durch König Amenemhet I. von Theben 1996 v. Chr.; in diesem Jahre fiel die Wintersonnenwende (und damit auch das Fest) gerade auf den 6. Jan. julianischen Kalenders; etwa 400/300 v. Chr. aber auf den 24./25. Dez. Etwa bei der Gründung Alexandrias hätte man nun die Wintersonnenwendfeier auf dies Datum verlegt, daneben aber das altgeheiligte Datum des 6. Jan. beibehalten. Angenommen, diese Erklärung stimme für die beiden heidn. Feste, so müßte man bei den christl. immer noch bemerken, daß der 6. Jan. zunächst ein geschichtliches Datum sein sollte; außerdem, daß die Christen zunächst nur das Fest vom 6. Jan. hatten. Ob es übrigens für das Nebeneinanderstehen der beiden

Festzeiten nicht genügt, daß zwar am 25. Dez. die Wintersonnenwende ist, aber doch erst um den 6. Jan. herum sich die längere Tageszeit bemerkbar macht? Außerdem gilt der 6. Jan. als μέσος χειμῶν (bei N. S. 36). — II 5 *Erneuerung der Welt und der Menschheit* [dieser Gedanke spricht sich auch in der Weihnachtslit. aus, aber auch in der von Ostern]. III *Soter*. Die Formen, in denen sich die Erlöserhoffnung aussprach, sind naturgemäß bes. für die Weihnachts- und Epiphanie-Lit. wichtig. 57 f. über die Freude als Teil des Weihnachtsevangeliums. Aus IV heben wir hervor die Idee der Heilands-hochzeit, die mit dem Antritt der Königs-herrschaft verbunden ist; N. vgl. Apok. 19, 6 f. und 21, 2, ferner Vergil, Georg. I prooem., wo *Caesar iuuenis* als Weltherrscher sich eine Braut nimmt; ferner die von Firmicus Maternus, *De errore prof. rel.* 19 erwähnte liturg. Formel aus den Dionysosmysterien *Σὺ δὲ νυμφίε χαίρε κτλ.*, die F. Mat. den Mysterien des *sponsus Christus* entgegenstellt. [Hier konnte auf das Epiphaniefest hingewiesen werden, das in der Tat auch als ein Mysterium des Bräutigams Christus, als sein *τετὸς γάμος* mit der Ekklesia erscheint: *Hodie coelesti sponso iuncta est Ecclesia... currunt cum muneribus magi ad regales nuptias* eqs. (Antiphon zum *Benedictus*); die Epiphanie ist bekanntlich außerdem die Feier des Gottkönigtums Christi. Vgl. ferner die *consecratio uirginum*; Ps. 44.] V *Das göttliche Kind* und besonders VI *Die evangelische Geburtslegende*, wo die Motive: Zeugung durch den Hl. Geist, jungfräuliche Empfängnis, Gottessohnschaft behandelt werden, enthalten manches, was für die lit. Formen der Weihnacht und der *Annuntiatio* von Bedeutung ist; freilich ist gerade hier sehr vieles zu berichtigen (vgl. *Bayer. Bl.* a. a. O., wo auch das von N. im Anschluß an Dessoir über religiöse Verwendung geschlechtlicher Termini Gesagte besprochen wird). Unter VI 2<sup>b</sup> „*Wachsen*“ und „*Abnehmen*“ kommt die Verbindung des Lebens des Heilandes im Kirchenjahr mit den kyklischen Phasen des Sonnenlaufes zur Sprache. Frühlingsgleiche und Wintersolstitium bezeichnen Empfängnis und Geburt. Am 25. März (in der alexandr. Kirche 21.) *Incarnatio* (nach ägypt. Astrologen Weltgeburtstag; s. oben; *Hilaria* der Attlidiener), am 25. Dez. *Natiuitas*. Joh. 3, 30 wird auf den Sonnenlauf bezogen; deshalb *Natiuitas Ioannis Baptistae* am 25. Juni (Sonnenwende), wo das Licht abnimmt, die Christi an der Winterwende, wo es zunimmt; z. B. Augustin. serm. 194 c. 2 (Migne PL 38, 1016); dies auch aus Luk. 1, 26 erschlossen; vgl. Joh. Chrysost. (Opera tom. II. Paris 1588). Diese Sonnensymbolik verdient jedoch den Vorwurf „unevangelisch“ nicht, da sie nicht mehr naturalistisch ist; s. oben die Vorbemerkung. Wenn nach N. S. 115 die ägypt. Feier des Frühlingsanfangs mit der Hochzeit von Helios und Selene am Neumond des Monats Phamenoth (März) uns in dieselbe Zeit für die Empfängnis der Isis führt, wo die Kirche die Empfängnis Christi feiert, so macht N. selbst in der N. 4 auf „Differenzen“ aufmerksam, die er „nicht aufklären kann“. Auch ist die ägyptische Bindung der Feiern an die Schwangerschaftsphasen sowohl durch ihren reinen Naturalismus wie auch dadurch von den Daten des christl. Festjahres verschieden, daß letzteres nicht die fortschreitenden Phasen, sondern nur Anfang und Ende feiert, also Entstehen der Existenz und Geburt, d. h. die Tatsachen an sich, nicht den naturalistischen Verlauf. — Der VII. Abschnitt *Ein Gott-Königsdrama* birgt wieder vieles, was für die religiös-liturg. Sprache bedeutungsvoll ist; doch wird S. 128 in übereilter Weise der altchristl. Hymnus I Tim. 3, 16 als Umbildung des Horusdramas bezeichnet! Ähnliches gilt von den 3 folgenden Abschnitten: *Alexandros Helios*, *Die Sibylle*, *Augustus*. Die *Schlußbetrachtung* schließlich gibt gute Bemerkungen über das Fortleben religiöser Formeln, auch wo die Idee wächst und sich wandelt. Darin liegt die Bedeutung des Buches für die Liturgiegeschichte, nicht so sehr in der Ideengeschichte, wo N. manche Irrwege einschlägt. — S. 170 Verse eines Hymnus aus der St. Paulsmesse zu Mantua noch im 15. Jh. über Paulus und Vergil [vgl. Jb. 3 Nr. 248: in Padua in der Weihnachtsmesse sibyll. Verse gesungen].



Fr. Kampers, *Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik* (Lpz.-Brl. 1924). Das Buch soll vorläufig die 3. Aufl. des Werkes *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage* (Mnch. 1896) ersetzen. K. ist sich selbst bewußt, daß vieles in dem gewaltigen Gebiete problematisch bleibt; aber er weiß geistvoll zu kombinieren und sucht überall eine wissenschaftliche Begründung. Da die Kaisermystik eng mit der Messiashoffnung zusammenhängt, so ergeben sich viele Ausblicke auf das Gebiet der christl. Liturgie und bes. der liturgischen Symbolik. — S. 5 deutet K. den Mythos an von dem Götterberg, auf dessen Höhe die göttliche Herrlichkeit im Garten Eden thront, wo der Weltenbaum das All umfaßt mit seinem Geäst, über das der Himmelsgott bei seiner Hochzeit mit der Erde den sternenbestickten Weltensmantel breitet. Diese kosmogonische Vorstellung wirkt weiter in der Kaiseridee und bietet der *Kosmokratorsymbolik* (II) ihre Gleichnisse; sie wandelt sich in die Mär vom paradiesischen Musterkönig. — Der Kaisermantel im MA trägt Sonne und Mond. Diese Idee auch auf die pontificalen Gewänder angewandt; K. verweist nach Burdach auf Innocenz III., *De sacro altaris mysterio* I 11 (PL 217, 782 CD): *His uestibus ornatus pontifex totius orbis praefererebat imaginem*. In Ägypten wird die überirdische Kraft durch Handauflegung und Besprengung mit Wasser auf den König übertragen; auf einem Bild zu Meroë wird Augustus von den Göttern besprengt, wobei sich die Tropfen in Henkelkreuze und Heilzeichen verwandeln. Die Verchristlichung des Gottesgnadentumes äußert sich in dem ma. *ordo coronationis*: Handauflegung (*per manus*) und Salbung [S. 20 Z. 9 ist zu lesen: *unctus est prae participibus suis*]. Das Salbkreuz auf der Schulter ist Zeichen der Weltherrschaft [dafür konnte K. verweisen auf die Stelle in der *Coronatio regis* im Pontificale: *constitue Domine principatum super humerum eius*; ferner auf die auch in der 3. Weihnachtsmesse verwandte Stelle: *cuius imperium super humerum eius*, die schon von Justin M. auf das Kreuz gedeutet wird]. K. übertreibt etwas die Analogie zwischen dem Pharaonenzeremoniell und der ma. Königsweihe; in den Grundgedanken sind freilich Ähnlichkeiten vorhanden. Ein Mittelglied findet er in den Mysterienreligionen; in den Isismysterien *stola Olympiaca* des Mysten nach Handauflegung, Reinigung, Weihe; ferner Strahlenkrone. Die Bildersprache wirkt weiter in der christl. Liturgie und durch diese wieder auf das Kaiserideal mit dem Streben nach Weltwiedergeburt. Das *Imperium Romanum*, Rom soll *renasci*. Rienzo drückt das 1347 durch eine Art Liturgie aus: Bad in der Taufwanne Konstantins und nächtliche Ruhe auf einem Prunkbett (Theogamie). Die Reichsinsignien haben ihre Urbilder in den Sonnenmythen: die Krone stellt das Weltreich dar, das Zepter den Weltenbaum, der Ring ist mit dem Stab vornehmstes Idol des babyl. Sonnengottes, der Apfel stammt ursprünglich wohl vom heiligen Baume, der „Waise“ (*pupilla* der Alexandersage) ist der Sonnenstein. — III. *Adams- und Heilandsmystik*. Adam wird als halb göttlich, Christus als der wiedererschienene Urmensch aufgefaßt. Reinste Ausprägung bei Irenaeus; Wiederkehr des Paradieses in Christus. Mythos vom paradiesischen Musterkönig. Alexander als Weltkönig. Urvorstellung ist das Erscheinen der „neuen Sonne“, deren Epiphanie am 25. Dez. und 6. Jan. gefeiert wurde. Das Nebeneinanderstehen dieser beiden Feste erklärt K. anders als Norden, *Die Geburt des Kindes* S. 35 ff.: „neben Helios trat später Aion, das ‚den dualistischen Mächten des Lichtes und der Finsternis übergeordnete weltgeschöpferische Prinzip‘ der Iranier.“ Die Geburt des jungen Gottes wurde in den Mysterien den Mysten vorgeführt. Die heilige Niederkunft der Göttin symbolisierte dem Mysten seine zweite geistige Geburt aus dem Schoße der Himmelskönigin. Der Myste im Sternkleid gleicht sich der „neuen Sonne“, dem „neuen Lichte“ (*χαῖρε νέον φῶς*) an. „Das Mythologem von der heiligen Geburt konnte sich gerade in den Mysterien mit der wahlverwandten Erretterverheißung zur Vorstellung von der Geburt eines erlösenden Knäbchens, dem die alles befriedende Weltherrschaft zukomme, verquicken“ (S. 59). Die Sonnengeburt wird auf den Kaiser bezogen. Christus ist die Sonne; Weihnachten = „die neue Sonne“ (S. 62). Vergils 4. Ekloge als „Geburtsurkunde der

abendländischen Kaiseridee“; die Auffassung K.s erweckt im einzelnen manche Bedenken [vgl. Nr. 185]. IV. *Die Erreterweissagung* handelt u. a. über die Weltzeitalter. V. *Die Kaisersage*. In der Sage vom Priesterkönig Johannes und vom dürrn Baume wirkt das alte Motiv vom Weltenbaum (Sonnenbaum), der bei der heiligen Hochzeit wieder ergrünt. In den Isismysterien erhält der Myste als Symbol seiner Göttin einen Palmzweig aus Gold. Die Sizilianer tragen am Feste der hl. Agatha Maibäume einher. — Ein Exkurs handelt über *Das Labarum Konstantins*, das K. aus dem Sonnenkult ableitet. „Der Lanzenschaft mit dem Querbalken und dem die Sonne vertretenden Kranz darüber sind ein Ganzes, ein Henkelkreuz.“ Was Eusebius von dem Tuch und dem Monogramm berichtet, ist spätere Zutat. Das Tuch ist die *stola crucis* (Tertull., *Apolog.* 16). Eine Halo-Erscheinung ließ Konstantin das Mithraskreuz über der Sonne sehen, das er später auf das Kreuz Christi deutete. Die geistvolle Deutung K.s hat vieles für sich. — Wichtig wäre es, dem Nachwirken der Kaisermystik in der Liturgie nachzugehen; man betrachte z. B. die erste Weihnachtsvesper, die Liturgie von Epiphanie usw. K., der diese Fragen nicht in seinen Kreis zieht, liefert viele Anregungen zu einer Behandlung der liturg. „Kaisermystik“, in der sich das Sehnen der Völker als in Christus erfüllt zeigt. [186]

## II. Ethnologie. Germanische Religion.

W. Schmidt S. V. D., *Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes. Mit einem Abriß der soziologischen und religionsgeschichtlichen Entwicklung der südostaustralischen Stämme* (Dok. d. Relig. 3. Bd. Paderb. 1923). Beschreibt nach Howitt, *The native Tribes of South East-Australia* (Ld. 1904) die Jugendweihe der Kurnai. Sie stellt nach Schm. eine besonders altertümliche Form der Jugendweihe dar, durch die die jungen Stammesmitglieder zu vollberechtigten Männern werden. Der Ritus trägt bes. in seinem Höhepunkt den Charakter der Geheimweihe, die vor den Kindern und Frauen streng geheimgehalten wird. Besonders wichtig ist die Zeremonie der magischen Einschläferung durch Umwandern, nach der die Jungen als Männer erwachen und als solche bekleidet werden; darauf werden sie in das Zentralgeheimnis über das höchste Wesen und den Stammvater eingeweiht, der die Weihen einsetzte. Schm. fügt unter IX eine *Ethnologische Abschätzung der australischen Jugendweihe* bei. [187]

E. Jung, *Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Geistesform* (Mnch. 1922) bringt eine große Menge wichtigen Materials bes. aus den Denkmälern zu der Frage, das auch mit viel Fleiß und Kombinationsgabe behandelt wird; jedoch bleibt sehr vieles hypothetisch; oft auch läßt sich der Verf. mehr von seiner einseitigen Vorliebe für das germanische Wesen im Gegensatz zu der „mittelmeerischen semitisierenden Sinnenkultur“, zu der er auch die Kirche rechnet, als von der Wissenschaft leiten. Für sein spezielles Thema folgt er allzu sehr den Anschauungen H. Useners: „Die alten Götter leben in der neuen Kirche weiter... nach der einen Seite wandeln sie sich in Unholde... in andern Eigenschaften werden sie zu Heiligen...“ (S. 37). Richtiger ist, was S. 27 steht: „Es wäre freilich falsch, fast in jedem Heiligen einen alten Heidengott zu sehen. Aber: viele alteingesessene Vorstellungen wurden übertragen auf die neuen Namensträger.“ So lebt denn manche german. Religionsübung auch im christl. Kulte weiter, wenn auch mehr in den neben der eigentlichen Liturgie einhergehenden Riten, ein Unterschied, den J. zu wenig beachtet. S. 58: Verbot aus dem 8. Jh. *de simulacro quod per campos portant*; J. übersetzt vorgreifend und irrtümlich s. mit Heiligenbilder. Ebda: „Der schon vom liptinischen Konzil 743 verbotene Leichenschmaus“ lebt heute noch fort. S. 59—63 *St. Johannis Minne*; daneben Gertrudenminne, ferner Minne der hl. Joh. Bapt., Michael, Martin, Stephan; damit Sommer- und Wintersonnenwende, herbstliche Tag- und Nachtgleiche, Erntedankfest verchristlicht. Im Chiemgau bei Hochzeiten in der Kirche Minnetrunk. A. Dürers

Mutter begehrte „vor dem Tod zu trinken St. Johannes Segen“. In Ebersberg (Oberbayern) trinkt das Volk Wein aus St. Sebastians Hirnschale. Alter deutscher Brauch, vor der Abreise eine Gesundheit zuzutrinken „von St. Johannis wegen“. Zu S. 61: Der „Brauch der kath. Kirche, wie der Priester mit verhüllten Händen den Kelch hochhebt“, existiert nicht, kann also auch nicht mit A. Dieterich aus dem Osiriskult abgeleitet werden. S. 115 ff. wird der hl. Oswald auf Wodan zurückgeführt. Auch in den Kult des oder der hl. Kümmeris (Wilgefortis) (S. 126 ff.) spielt nach J. Vorchristliches hinein. 167 f. mit Abb. 56/57: Beichte oder Abschwörung dargestellt? Die hl. Einbede, Warbede, Willibede (im Wormser Dom) gehen nach S. 177 ff. zurück auf die 3 *deae matronae* und vielleicht die 3 Parzen (Nornen). Die hl. Georg, Michael und Martin treten an Stelle Wodans (189 ff.), zumal Michael als Lanzenkämpfer und Seelenführer (193 ff.). — S. 221 f.: Anstecken des Armrings zu Gebet und Opfer. — 218—231 Sonnenverehrung bei den Germanen; J. geht viel zu weit, wenn er mit O. Hauser den Sonnengott als den eigentlichen Gott der german. Völker bezeichnet. Nach J. (232 ff.) soll auch ein Zusammenhang von Kreuz und Sonnenrad (als solches wird auch das Hakenkreuz erklärt) bestehen, wenigstens vom Volke empfunden worden sein. Das Kap. *Heidenkirchlein* (270 ff.) handelt über die Verwandlung heidnischer Kultstätten in christliche. 305 f.: Verchristlichte Opfererschmäuse „im Namen der hl. Blutzeugen und Bekenner“. 323 ff. über die heraldische Lilie, die J. als eine dreiflammige Kerze ansieht, ohne eine rechte Begründung zu geben; die Beziehung zur Feuerverehrung ist daher unbewiesen. Dabei kommt J. (332) auf das Karsamstagsfeuer zu sprechen, von dem ein Feuerbrand zum heimischen Herde gebracht wird. „In Nonnenklöstern von Kildare in Irland wird das heilige Feuer durch Aneinanderreihen von Brettern entzündet.“ Die ewige Lampe, die Stellung des Altares nach Osten, die Römer- oder Sterbekerze, die Kerzen auf dem Grabe werden erwähnt, sind aber doch nicht spezifisch germanisch. [188]

L. A. Bock, *Die epische Dreizahl in den Íslendinga sögur* (Arkiv för Nordisk filologi 37 N. F. 33 [1920/21] 263—313, 38 N. F. 34 [1921/22] 51—83) zeigt an vielen Beispielen die Macht der Dreizahl. [189]

### III. Orient.

M. Witzel O. F. M., *Hethitische Keilschrifturkunden in Transcription und Übersetzung mit Kommentar*. I. Lieferung: *Die Texte* (Keilinschriftl. Studien Heft 4. Fulda 1924). Das Buch, die erste Bearbeitung größeren Stils der hethitischen Keilschrifturkunden, gibt in Umschrift und Übersetzung auch einige liturg. Texte. Nr. VI schreibt sehr drastische symbolische Handlungen beim Ablegen der „Gottesschwüre“ vor, die das Geschick des Meineidigen darstellen; dazu wird gebetet: „So sei es.“ VII ist ein *Rituale für Fundamentlegung zu einem Gotteshaus*. Unter die Fundamente wird Kupfer gelegt und dazu gesprochen: „Wie dieses Kupfer ‚bewahrt‘ ist, ferner glänzend, (so) soll auch dieses Gotteshaus gleicherweise ‚bewahrt‘ sein, und es soll über der finsternen Erde glänzend sein!“ Gebet für den Opferherrn. Unter die vier Ecken kommt ebenfalls Gold, Silber usw. Dann Gebet: „Da wir dieses Gotteshaus da dir, dem Gotte (N. N.) bauen — und dann des Gottes Namen nennst er, dem man es baut —, so (sind) nicht wir (es), (die) es bauen, vielmehr alle Götter haben es gebaut.“ Weitere Gebete; Schmuckstücke, Stiere unter den einzelnen Teilen des Baus. IX. *Wasserweihe und liturgische Reinigung*. Aus dem komplizierten Ritual hebe ich nur hervor, daß der Priester in den Fluß Brote wirft, Wein und „Gut-Öl“ gießt; dann das Bad und Mahl des Opferherrn. X. *Chettitische Analogie zum hebräischen Sündenbock*. Darin wird u. a. ein Lamm gewaschen, mit roten Gewändern, Krone, Spangen geschmückt und an die Opferstätte (?) gebracht. Im Anhang eine Urkunde, in der das Priesterinnenamt als „Gottesmutterchaft“ bezeichnet wird. I 1 v. 17 f.: Chattuschil, der Schützling Ischtars, schaut „als Kleinod (Schützling) auf die Hand Ischtars, meiner Herrin: und Ishtar, meine Herrin,



faßte mich an der Hand und geleitete mich denn“. 2, 27 f. Waffe vor der Göttin geweiht. — Die 2. Lieferung, die den Kommentar bringen soll, wird eine nähere religionsgeschichtliche Auswertung ermöglichen. [190

**Fr. Stummer**, *Die Psalmengattungen im Lichte der altorientalischen Hymnenliteratur* (Journ. of the Society of Oriental Research 8 [1924] 123—134). Ergänzung der Jb. 3 Nr. 158 besprochenen Schrift durch „Gattungsforschung“ unter dem Gesichtspunkt des Aufbaues. In den sumerisch-akkadischen, ägypt. und israel. Hymnen (Psalmen) lassen sich Gattungen nur nach dem Inhalt scheiden. Unter stilgeschichtlichem Gesichtspunkt kann man nur von den beiden Typen des monologischen oder Individualpsalms und des dialogischen oder öffentlich-liturgischen Psalms reden. [190 a

**G. Roeder**, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Übersetzt und eingeleitet* (Relig. Stimmen der Völker hg. von W. Otto. Jena 1923). Unveränderter Abdruck der 1. Aufl. von 1915. Sowohl die treffliche Einleitung wie die sorgfältig ausgesuchten und übertragenen Texte enthalten manche Anregung für den Liturgieforscher. Man lese nur S. 34 ff. die Stundenwachen an der Leiche des Osiris aus dessen Mysterien, um den Geist und die Form antiker Liturgie kennenzulernen. S. VII f. wird der Gottesdienst behandelt. XXIV usw. Osirimysterien. XXXIII Grab bei Osiris. XXVI ff. Totenkult. XXXXVII modernes äg. Totenfest. LIV Gnosis in Ägypten. Wichtig die Stellung des Königs im Kult (VIII ff.). Hymnenstil, sowohl sakraler wie individueller. [191

**Luise Troje**, *Die Geburt des Aion — ein altes Mysterium* (Arch. f. Rel.-Wiss. 22 [1923/24] 87—116) untersucht den Zusammenhang des mythologischen Motivs der Geburt des Aion mit der abstrakt philosophischen Auffassung des orientalischen Ewigkeitsgottes. Innerhalb der Vorgeschichte der hellenistischen Aionlehre darf man mit einer kultlichen Sonderform rechnen, in deren Mittelpunkt der Geburtsgedanke steht. Das indische Opferritual Agnicayana (= Bau des Feueraltars) bietet das Mittel, den nach Ablauf jedes Jahres zerfallenen Prajapati (Universum, Gott Welt) wiederherzustellen und so den Weltlauf wieder in Gang zu setzen durch die sakrale Zeremonie der Altarschichtung. Ferner heilt Agni als Opferfeuer den Gott Welt, geht in ihn ein und tritt an seine Stelle. Prajapati ist Vater Agnis und zugleich dessen Sohn. Die Feuerzeremonien bedeuten die Geburt Agnis. — Dazu tritt die Gleichung: der Agni ist der Opferherr. Wenn der Mensch zum Opfer zugelassen wird, das zunächst Sache der Götter ist, so muß er durch Aufnahme des Agni-Wesens zuerst vergöttlicht werden. Die engere Gleichung besteht darin, daß diese Wesensverwandlung als eine Neugeburt aufgefaßt wird, und zwar als in Beziehung stehend zur Neugeburt Agnis (S. 106 N. 1: Eingehen des Menschen in den Gott durch Anziehen des Felles des Tieres Agnis). Wie Agni so erzeugt der Opferherr rituell sich selbst. Befähigt durch die Weihe, schafft der Opferer durch das Opfer sich selbst ein Anrecht auf Zugehörigkeit zur Götterwelt, da er ja in dem Opferfeuer sein Selbst ins Jenseits aufsteigen läßt, wo es ihn nach dem Tode erwartet. Als königlicher Vogel, „fliegend nach Osten“, schwebt die Großtat des Opferherrn gen Himmel und in ihr sein göttlicher Körper. Faßt man das Opferfeuer als persönlichen Gott, Agni, so ist er Führer des frommen Werks; deshalb der Altar in Vogelgestalt; bes. ist er auch Seelenführer. (Daher der sepulkrale Adler in hellenistischer und römischer Zeit. Der Vogel: Adler, Pfau, Phönix ist der Aion, der den Kaiser = Aeternitas emporträgt.) In einer andern Redaktion wird der Opferer nicht mit Agni, sondern mit Prajapati d. h. dem Weltprinzip in eins gesetzt. Weihe und Altarbau für Agni dauern gleichlang und laufen vollständig parallel. Ja, der Opferer entwickelt Agni in sich. Am Schlusse des Jahres wird Agni auf den vollendeten Altar (= kosmischer Bau) überführt, d. h. mit dem Agnifeuer ein großes Feuer auf dem Altare angezündet: die Geburt Agnis, zugleich seine Inthronisation. Dann Salbung des Opferherrn zum „Mittelpunkt des Jahres“. — Das

indische Ritual beleuchtet den alexandrinischen Aionkult, bes. auch die Idee des *Mysteriums*. [Die Feier der Gottesgeburt im Feuerkulte ist in der kirchlichen Liturgie für die Lichtsymbolik und bes. die Feuerweihe am Karsamstag zu bewerten; vgl. Jb. 2 S. 90.] [192]

**H. Junker, Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung** (Vorträge der Bibl. Warburg hg. von Fr. Saxl. Vorträge 1921—1922. Lpz.-Brl. 1923. S. 125—178). Von dem Zruvān akaranō, der ewigen Zeit, ist die Weltzeit ein Abschnitt, in Perioden geteilt. Ohrmazd ist Herr auch der ewigen Zeit, aber nicht allmächtig; Ahriman kämpft gegen ihn. Anfangsloses Licht und anfangslose Finsternis stehen einander gegenüber. Die Zeit ist der Rhythmus des Weltgeschehens; in seinem Nacheinander zeigt sich die gottgesetzte Ordnung, auch Zeit genannt, die äußerlich hervortritt in dem Wechsel von Tag und Nacht und dem Laufe der Gestirne. Einzig wirklich ist nur der Aion der kosmischen Periode, von Ohrmazd hervorgebracht. Zruvān akaranō ist nur das Fehlen jeglicher Abfolge und Gliederung. So im mittleren und späteren Parsismus. — Vorzarathustrisch ist Zruvān Hauptgott. Alles Gute und Schlechte kommt durch die Tierkreiszeichen und Planeten. Dieser Zarvanismus lebt auch im älteren Zoroastrismus, schon in medischer Zeit. Zruvān (mithrischer Aion) im Mithrakult. Eher als Indien könnte Babylon auf den Zarvanismus eingewirkt haben. Aber iran. und babyl. Anschauungen bleiben grundverschieden. „Die Rolle des Menschen, der durch seine Erlebnisse in den Mysterien das gleiche Schicksal erfährt wie der Gott, mit dem er sich vereinigt, ist den Babyloniern unbekannt. Gerade diese mystische Vertiefung einer pantheistischen Sehnsucht im Sinne der Gottesminne macht aber den innersten Wesenskern aller iranischen Erlösungsgedanken aus“ (S. 150). Nach dem Westen kamen die iran. Gedanken in der babylonisch stilisierten Gestalt. So drang das iran. Erlösungsmysterium in Kleinasien und in den Hellenismus ein. Die Mysterien führen zum Zruvān akaranō, *ἄπειρος αἰών*, schon vor Ablauf der kosmischen Periode. Der Myste wird zum Aion. Da der Aion aus den fünf Elementen besteht, wird die fünfblättrige Rose zum Symbol ewigen Lebens, auch im Christentum. Mit seinen fünf Wunden ist Christus die „unverwelkliche Rose“ (Gregor von Narek um 950), die mit dem Dufte der Unsterblichkeit die Welt erfüllt. Christus als Aion verehrt. [193]

**Christliebe Jeremias, Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige** (Der Alte Orient. Gemeinverst. Darst. hg. von der Vorderas. Ges. 19. Jhrg. H. 3/4 Lpz. 1919). Königsideal und Gottesideal entsprechen sich. Der König ist Sohn eines Gottes, von ihm erwählt und berufen, selbst Gott; in einem Glossar heißt es: Gott = König. Der König ist von Glorienglanz umgeben, „die Sonne“ genannt; bei der Audienz Kniefall, Bodenküssen. Am Neujahrsfest tritt der König in Babylon als Marduk auf und besiegt in symbol. Riten die chaotischen Mächte; Bestätigung der Königsherrschaft durch „Ergreifen der Hände Bêl-Marduks“; Weihe der Kleider des Königs. Stern auf einer Königsstatue (?) als Zeichen der Göttlichkeit. Motive des Tamuz-Mythos auf den König übertragen, der als gestorbener und wieder erwarteter Tamuz gilt. — In Ägypten nennen sich die Könige „Horus“, „Söhne des Rê“. — Der Gottkönigsgedanke ist überall mit der Errettererwartung verbunden. [Wichtig für manche Texte und Zeremonien der Lit., bes. des Epiphaniekreises.] [194]

**Th. Dombart, Esagilla und das große Mardukfest zu Babylon** (Journ. of the Society of Oriental Research 8 [1924] 103—122). Die Sakraltürme sind die Throne der Götter (Sonne), aber auch ihr Grab. Die Zikkurat „Etemenanki“ zu Babylon ist Thronstz des Bel-Marduk, des Gottes der Früh- und Frühlingssonne. Gipfelkapelle nach Osten geöffnet, so daß am 11. Nisan die Sonnenstrahlen beim Aufgehen wieder den leeren Goldthron trafen. Im Herbst hatte Marduk seinen Leidensgang angetreten; er wurde gefangen und getötet und begraben (wohl in dem Turm). An Neujahr „Auferstehn des Götterherrn Marduk“, zugleich Gedächtnis der erstmaligen Welterschöpfungstat. Am 1. Nisan Trauer, Suchen Bels; am 4. Rezitation des Welt-

schöpfungsepos; am 5. Litaneien an Marduk und Sarpanit, rituelle Reinigung der Heiligtümer, Schafbock (Sündenbock) getötet; am 6. Sühnezeremonien durch Enthauptung der Holzpuppen. Dann kommen die Götter, um Marduk zu befreien, der in seinen Tempel Ekua gebracht wird. Wohl am 7. erhält der gedemütigte König seine Insignien von Marduk zurück, dem er sie zuerst abgeben mußte. Am 8. Ergreifen der Hände Marduks durch den König als Einladung, mitzukommen. Aufbruch auf dem Schiffskarren zum Schicksalsgemach zu den andern Göttern. Am 9. Prozession zum Frühlingsfesthaus, Hochzeits- oder Neujahrsfesthaus; dort läßt M. sich auf dem Thronbett nieder samt seiner Gattin Sarpanit. Am 10. Hochzeit von Marduk und Sarpanit. Um Mitternacht bei Anbruch des 11. Nisan Aufbruch nach Esagilla zum Ekuatempel. In der Morgenfrühe steigt die Priesterin zur obern Kapelle der Zikkurat empor, streut Weihrauch, bis der Sonnenstrahl durch die Türe den Thron trifft, Marduk seinen Himmelsthron wieder besteigt. Am 12. Ende des Neujahrsfestes, Rückkehr der auswärtigen Götter. [194a]

**Samuel A. B. Mercer**, *Liturgical Elements in Babylonian and Assyrian Seal Cylinders* (Journ. of the Society of Oriental Research 6 [1922] 106—116). Priester und Priesterinnen tragen die Tracht der Gottheit und führen die Bittsteller zu dieser. Der Priester steht, hält mit der Rechten die Linke des Bittstellers und hebt die Linke adorierend; manchmal hebt er beide Hände, während der Bittsteller sie auf der Brust kreuzt. Beim Opfer linke Hand erhoben, rechte am Altar. Andere Gebärden, auch Knien. Die Gottheit streckt ihre Rechte aus, wie um den Verehrer zu begrüßen: Abzeichen in der Hand. Die Verehrer gewöhnlich barhaupt; der Priester mit gehörntem Hauptschmuck wie der Gott. Auf einem Altar Fisch als Symbol Dagon; der Priester Dagon trägt Fischkleidung. [194b]

**John A. Maynard**, *A Penitential Litany from Ashur* (Journ. of the Society of Oriental Research 6 [1922] 60—62). Fragmentar. Text, Nr. 161 bei Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*. U. a.:

- Rev. 1/2) O god . . . , seven times seven, let his sin be forgiven
- 3/4) O god . . . , seven times seven, let his sin be forgiven
- 5/6) O Lord Enbilulu, seven times seven, let his sin be forgiven
- 7/8) O Queen Kurnunanki (Zarpanitum), seven times etc.
- 9/10) O Lord Muzebbasa (Nabu), seven times etc.
- 11/12) O Lady Ninkausisiki (Tashmetum), seven times etc.
- 13/14) O Thou Lord and God, august Judge, seven times etc.
- 15/16) Forgive his sin, loosen his curse
- 17/18) Forgive his sin that he may worship in thy service — usw. [194c]

**Samuel A. B. Mercer**, *Divine Service in the Old Kingdom* (Journ. of the Society of Oriental Research 6 [1922] 41—59) skizziert die Hauptzüge des Kultes im Alten Reich. Er wuchs zusammen hauptsächlich aus dem Kult des Rē von Heliopolis und des Osiris zu Abydos. Mittelpunkt waren Grab und Tempel. Tempel Haus des Gottes. Hauptpriester ist der Pharao; daneben Propheten und Priester, ordiniert durch Bestallung, Bekränzung, Führung zum Tempel, Umarmung und Speisung. Priesterinnen, Prophetinnen. Die Priesterin als Gattin des Gottes betrachtet. Zentralakt des Kultes findet in der Grabkammer statt; auch der Tempel ist das Grab eines Gottes. Götter, König, Menschen sterben, werden wiederbelebt und gehen in den Himmel. Gleich nach dem Tode Einbalsamierung (wie bei Osiris) unter zahlreichen Zeremonien (Mahl, Lustration usw.); Begräbnis auf einer bootsartigen Bahre. Am Grabe Opfer und Lustration. Die Trauer der Prozession wird von der freudigen Erwartung der Wiedergeburt abgelöst. An der Ostseite des Grabes auf einer Matte Gefäß für die Opfergaben; später in einer Nische ein Tisch vor dem Bilde des Toten; dieser oft vor einem Tische mit Speise und Trank sitzend gemalt. Die Gräber heißen „das ewige Haus“ oder „Tempel des Ka“. Die ältesten Totenriten sind Bankette; sie sollen den Toten im Leben halten; ebenso der tägl. Toten-



dienst; außer Speise die Utensilien des tägl. Lebens geopfert. In den Tempeln derselbe Dienst, nur etwas umgebildet. — Periodisch wiederkehrende Feste haben Prozession und sind mit einer Episode aus dem Leben der Götter verbunden. — Täglich morgens Lustration des Sonnengottes, des Toten; d. h. Öffnung des Tempels, Kleidung und Speisung des Gottes, der dadurch täglich neu belebt wird. (Dies ist keine „Taufe“; gegen Blackman, *Egyptian Foretaste of Baptismal Regeneration*. Theology I p. 134—142.) Gebet, Musik. Haltung der Priester, der Beter; Kleidung. Wenn der Priester eine Gottheit darstellt, trägt er deren Kleid. — Der ganze Kult im Alten Reich ist also vom Jenseits bestimmt. [194 d]

**Samuel A. B. Mercer**, *Sacrifice in Ancient Egypt* (Journ. of the Society of Oriental Research 7 [1923] 49—52). Die Totenmahle sind keine Opfer im semitischen Sinne, und deshalb auch nicht die Tempeldienste. [Aber weshalb diesen engen Begriff des Opfers nehmen?] [194 e]

**A. Wiedemann**, *Der Blutglaube im alten Ägypten* (Arch. f. Rel.-Wiss. 22 [1923/24] 58—86). Blut als Heilmittel, Lebensspender. Gegen Blutungen Beschwörung mit Handauflegung. Isis und das *φάρμακον ἀθανασίας* (Diodor I 25). Blut Träger des Ichs und seiner Eigenschaften, daher *φάρμακον*. Bluttrinken des Toten bei der „Öffnung des Mundes“. [195]

**Fr. Cumont**, *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin* (Foundations Eugène Piot; Monuments et Mémoires publiés par l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres t. XXV [Paris 1921/22] 77—92). Ägypten war im At das Land des Mystizismus. Der Isiskult verbreitete in der röm. Welt die kontemplative Andacht, die zur Gottesvereinerung führt. C. zeigt kurz, wie enge Bande die Spekulation des großen Platonikers mit den Mysterien der äg. Götter verbinden. L. G. [196]

**Fr. von Woeß**, *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung. Eine Einführung in das Rechtsleben Ägyptens besonders der Ptolemäerzeit* (Münch. Beitr. z. Papyrusforsch. u. ant. Rechtsgesch. hg. von L. Wenger Heft 5 Mch. 1923). S. 24 christl. Urkunde: Pap. Straßb. 46—51 Antinoopolis, 566 n. Chr., Gestellungsbürgschaft: der Bürge muß stellen *ἐν δημοσίῳ τόπῳ ἐκτός ἁγίων περιβόλων καὶ θείων χαρακτήρων καὶ ἁγίας κυριακῆς ἢ ἄλλον ἀπράκτου ἡμέρας* (Feiertag). — S. 33 ff.: Herod. II 113 Stempelung zum Gottesheiligtum durch *σίγματα ἱερά* und dadurch Unverletzlichkeit; wohl ägyptisch. — S. 68 Hinweis auf Diodor XVI 60, 1 *κοινωνίαν . . . τοῦ ἱεροῦ*. — S. 142 ff. über die *κάτοχοι* des Serapeums von Memphis, die als solche erwiesen werden, die das Asyl aufgesucht haben und nun als „heilig“ betrachtet werden; ähnlich vielleicht der Hierodulismus zu beurteilen. — Im Anhang II gibt Ed. Schwarz den *Βασιλικὸς νόμος περὶ τῶν προσφρονούντων ἐν ἐκκλησίᾳ* (s. Cod. Theodos. 9, 45, 4 vom 23. III. 431) nach den Akten des Ephes. Konzils heraus. In § 1 über die Kultstätten: *... τὰς θείας θρησκευτικὰς τῶν δημοσίων διοικήσεων καὶ τῶν ἀνθρωπίνων χρήσεων . . . διορισθῆναι καὶ ταύτας οὐ μόνον ἐν τῷ ἀκροτάτῳ τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὥσπερ ἐν τινὶ ἐπὶ γῆς οὐρανῷ ἀνατίθεσθαι καὶ ὅποι πλησιάζειν μόνις καθαροῖς καὶ ὁμοῖς θέμις*. Deshalb könne *τὰ τῷ θεῷ ἀφιερωθέντα* nicht *μυίνεσθαι* usw. — Die Asylie wird auf die gesamten Örtlichkeiten, die zur Kirche gehören, ausgedehnt, damit der Tempel Gottes und das göttliche Mysterium nicht befleckt werden, was geschehen könnte, wenn die Schutzflehenden auf Kirche und Altar beschränkt wären. Waffen dürfen nicht mitgebracht werden, wie auch der Kaiser Waffen und Diadem vor der Kirche ablegt. — *τοῦ ἁγιωτάτου θνσιασιγρίου διὰ μόνην τὴν τῶν δωρεῶν προσφορὰν ἐφαπτόμεθα' εἰς τὴν τῶν θείων κύκλοι περιστοιχομένην ἐπαυλιν ἅμα τῷ εἰσελθεῖν ὑπεκβαίνονεν* (vom Opfergang des Kaisers) (§ 7). — § 10 Titel des Kaisers *ἡ ἡμετέρα γαληνότης*, cf. lat. tranquillitas. [197]

**H. Greßmann**, *Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen* (Der alte Orient Gemeinverst. Darst. hg. von d. Vorderas.-Äg. Ges. 23. Bd. 3 H. Lpz. 1923). Die Ägypter feierten alljährlich als größtes Geheimnis Tod und Auferstehung

des Osiris. Am 19. Athyr (= 31. Okt.) nachts geht man zum Nil, gießt Wasser in das goldene Gefäß aus dem hl. Korb und ruft, Os. sei gefunden (*εὐρήκαμεν, συγκαλοῦμεν*); aus Erde und dem Wasser wird ein mondförmiges Bildchen geformt und geschmückt. Os. also = Nilwasser. Daneben die Suche nach dem Anubiskinde und zuletzt dem Horuskinde. In dem mondförmigen Bilde Gewürzkörner, die nachher sprossen; Osiris lebt, sein Tod ist Wiedergeburt. Meist Mumien mit Getreidekörnern gefüllt, den Toten mitgegeben. Tod und Aufbahrung der Leiche im Ritual dargestellt, mit Sprüchen begleitet. — Epiphanie des Osiris (als Weingott) durch Verwandlung von Wasser in Wein am 11. Tybi (5. Jan.) (Epiphan., *haer.* 51, 30, 3); am selben Tage in Andros Ep. des Dionysos mit Weinwunder (Plin., *n. hist.* II 231). Aiongeburt 5./6. Jan. (Epiphan., *haer.* 51, 22, 8 ff.); dabei sind der siebenfache Umzug um den innersten Tempel und die 5 Kreuzesiegel ägyptisch; die Isispriester tragen das „Siegel“. Am 25. Dez. *Κρότα, Κικ'λλια*. Heliosfest (Epiphan., *haer.* 51, 22, 5); vgl. auch Plut., *De Is.* 52: siebenmaliges Umhertragen der Kuh aus dem Sonnentempel, καὶ καλεῖται ζήτησις Ὀσίριδος ἢ περιδρομή; das Suchen des Os. und das Erscheinen des Kindes gehören zusammen. — Tanzumzüge im Isiskult; bes. zu beachten Wandgemälde aus Herculaneum (*Pittura d'Ercolano* II S. 321 = Helbig, *Wandgemälde* 1111 = Erman, *Äg. Rel.* 2 S. 273 Abb. 162): Zweigeteilter Festzug, dazwischen ein kleinerer, hinten auf der Bühne Priester mit dem Wassergefäß in den vom Mantel verhüllten Händen, daneben 2 Männer mit Isirassel. Vatik. Flachbild (Lietzmann, *Hdb. z. NT I* Tafel VIII 4), Clem. Alex., *strom.* VI § 35 ff., und Apul., *Metam.* XI 9 ff. beschreiben eine Isisprozession; der Prophet hält den hl. Krug in verhüllten Händen; ebenso wird auf einem Bilde bei Gr. Abb. 8 die *cista mystica* getragen. — Kriegsumzüge, durch die die Menschen (gemäß einem Gelübde) dem Gott helfen wollen. Beim „Suchen des Osiris“ große Klage; nach 7 (oder 3) Tagen „Auffindung des Os.“, genauer seiner Leiche, in ganz später Zeit wohl auch des Kindes; nach Einbalsamierung und Aufbahrung eines Abends Überführung zur Toteninsel mit vielen Lichtern (*λυχνοκατή* Herod. II 62); schon vor der Einschiffung wahrscheinlich Darstellung des Totengerichts (vgl. Diodor I 92); bei jedem Osirisheiligtum Toteninsel mit dem Grabhügel des Os. zwischen hl. Bäumen. „Den Schluß der Osirisaufführungen bildeten die sieghaften Kämpfe des Horus und die Aufrichtung des Ded-Pfeilers. Alles dies waren öffentliche Festspiele, von denen die geheimen Mysterien der hellenistisch-römischen Zeit wohl zu unterscheiden sind“ (S. 40). — Vgl. die Besprechung von M. Pieper (Orientalist. Lit.-Ztg. 27 [1924] 321–326). [198]

R. Kittel, *Osirimysterien und Laubhüttenfest* (Orient. Lit.-Ztg. 27 [1924] 385–391). In Babylon dramatische Darstellung der Schicksale eines Gottes [s. Jb. 3 Nr. 159]; ebenso in Ägypten. Volz (*Neujahrsfest Jahves* 1912) und Mowinkel (*Psalmstudien* II 1922; s. Nr. 231) betrachten das jüd. Laubhüttenfest als Fest der Thronbesteigung Jahves, wobei die vorhergehenden Kämpfe dramatisch dargestellt worden seien. Die Formen eines Kanaanitischen Baal-Adonisfestes hätten eingewirkt auf das Jahvefest; *ἱερός λόγος* wäre die Schöpfungs- und Erlösungstat Jahves gewesen, der sein Volk aus Ägypten herausführte. K. polemisiert dann gegen Greßmann, *Tod und Auferstehung des Osiris* [s. Nr. 198], der aus Theokrits Schilderung des Adonisfestes Einzelheiten des Laubhüttenfestes erschließen will. [199]

#### IV. Römische, hellenische, hellenistische Antike.

Ed. Stemplinger, *Die Ewigkeit der Antike* (Lpz. 1924). Das Buch enthält im einzelnen manche Belehrung, hält aber im Ganzen nicht, was der Titel verspricht. Uns interessiert hier bes. die christliche Antike, aber gerade diese wird am oberflächlichsten behandelt. Schuld daran ist u. a. die liberalisierende Auffassung des Verf. S. 1 gelten als die Schöpfer der mittelländischen Kultur die Griechen, obwohl Orient und Rom doch sicher mitgeholfen haben. Die Griechen sollen die Autorität als Prinzip der Forschung und Erkenntnis abgelehnt haben (S. 3); das Schlagwort

von der „voraussetzungslosen Wissenschaft“ wird ohne weiteres auf die Griechen angewandt. Was würden wohl Pythagoras und Platon dazu gesagt haben! Das Problem der Liturgie wird sehr einfach gelöst: „Das Christentum übernahm zu gottesdienstlichen Zwecken die antike Kunst, antike Liturgie, antike Musik“ usw. (S. 6). Kap. XII behandelt *Hellenisches im Christentum*, aber wiederum in ungenügender und oberflächlicher Weise; vieles wird zum „Christentum“ gerechnet, was damit gar nichts zu tun hat. Zu einer Lösung muß zunächst das Christentum in seiner Tiefe, aber auch die Antike in ihrem wirklichen Ewigkeitswert erfaßt werden; vgl. etwa Jb. 3 S. 1 ff. [200]

**W. F. Otto**, *Der Geist der Antike und die christliche Welt* (Bonn 1923). O stellt ein heidnisches Lebensideal, das er den „Geist der Antike“ nennt, das aber eigentlich nur stoisch ist, einem Zerrbilde des vollständig mißverstandenen Christentums gegenüber. Das echte Christentum, wie es sich in der Liturgie (die nur S. 109 kurz erwähnt wird) offenbart, kennt er nicht, sondern nur moderne Auswüchse vermeintlicher christlicher Anschauungen. Eine Kenntnis des echten Christentums würde ihn zum mindestens dahin führen müssen, seine Invektiven tiefer zu begründen. Er ist beherrscht vom Geiste Nietzsches. Die Tiefen des Christentums sind ihm verschlossen; er würde sonst gerade in ihm seine geheime Sehnsucht erfüllt finden. [201]

**G. Wissowa**, *Neue Bruchstücke des römischen Festkalenders* (Hermes 58 [1923] 369—392) berichtet über solche, die in den *Not. degli scavi* 1921 von Calza, Marucchi und Mancini veröff. wurden. Bes. wichtig ist der Fund von Antium mit Resten des vorjulianischen Kalenders, rot und schwarz gemalt; Vermerke meist auf Stiftungstage altröm. Tempel bezüglich. — Am 7. Juli und 1. Aug. *natales* zweier Tempel derselben Gottheit, was durch *Victor(i)s II, Palibus II* bezeichnet wird. [202]

**Tresp**, Art. *Kultschriftsteller* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Realenzyklopädie der klass. Altertumswiss.* IV. Suppl.-Bd. (Stuttgart 1924) Sp. 1119 ff. Geschichtliche Übersicht der antiken K. (mit Ergänzungen zu *Rel.-gesch. Vers. u. Vorarb.* XV, 1 Gießen 1914). Blütezeit im 4. Jh. v. Chr.; die Spezialschriften über Kulte waren teils sakralrechtlicher teils sakralantiquarischer Natur. Der fruchtbarste K. war Philochoros; *περὶ ἑορτῶν* und *περὶ ἡμερῶν* (sakralrechtlich). Die 2. Gruppe wurde vor allem gepflegt durch die alexandrinischen Gelehrten. In der spätalex. Zeit sind wahrscheinlich auch die Sammelwerke entstanden, die die Arbeiten der früheren K. zusammenfaßten. Anders Inhalt hatten die nachchristlichen Schriften, in denen namentlich die Philosophen verschiedener Schulen (Neupythagoreer, Neuplatoniker u. a.) für ihre religiösen Ansichten beim Volke Propaganda zu machen suchten. Der Artikel gibt für die Beurteilung der Tradition antiker Feste und Opferriten Fingerzeige und muß daher hier genannt werden. A. M. [203]

**Gruppe-Pfister**, *Unterwelt* (Roscher, *Lexikon der griech. u. röm. Mythol.* VI Sp. 35—95). Der nach einem Konzept Gruppens von Pfister ergänzte Artikel bietet eine ausgezeichnete Übersicht über die antiken Unterweltsgedanken, die teilweise auch für die christl. Lit. von Bedeutung sind; vgl. z. B. n. 36 *Lichtlosigkeit* im Hades, während im Elysion eine Sonne purpurnes Licht spendet. 37 Hades als Höhle, 39 als Haus, 40 Wiesen im Hades, 42 Wasser des Lebens. 47 Hermes als *ψυχοπομπός*, ursprünglich Führer a u s dem H. 56 ff. Stätte der Seligen, ihr Leben, nach Mysterienkulten gemalt. [204]

**I. E. Harrison**, *Prolegomena to the study of Greek Religion* (Cambridge 1920) studiert hauptsächlich die Ritualien, um den religiösen Geist Griechenlands kennenzulernen, vor allem die Thesmophorien, Dionysien und Anthesterien sowie die orphischen Mysterien; es werden olympische u. chthonische Riten unterschieden; die ersteren gelten den olympischen Göttern: das Opfer ist eine Gabe an die Götter, um sie gnädig zu stimmen; in den chthonischen Kulte hat das Opfer beschwörenden Charakter und wird dargebracht, um schädliche Einflüsse fernzuhalten. Dies ist die



ursprüngliche Bedeutung des Opfers, da der Glaube an Dämonen dem Götterglauben vorausging. Der Heroenkult bildet das Übergangsstadium. H. H. [205]

**R. Pettazzoni**, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (Storia delle Religioni III, Bologna 1922) nimmt mit Harrison einen Dualismus (Unterscheidung zwischen chthonischen und olympischen Riten) an: der olympische Kult triumphtierte über den chthonischen sowie über die orphische Bewegung, die ein Ausfluß aus den magischen Reinigungsriten des chthonischen Kultes ist. Die spekulative Philosophie führte eine Reaktion herbei, aber mit der Umbildung der Polis in den Universalstaat behauptete sich wieder die traditionelle Religion mit den olympischen Göttern. Der Sophismus rief eine neue Krisis hervor, deren Ergebnis der Sieg des Individualismus und Humanismus über die Nationalreligion ist. H. H. [206]

**Q. Lanzani**, *Religione Dionisiaca* (Torino 1923) behandelt die asiatische Herkunft des Dionysoskultes, der in Griechenland mit dem Orphismus verschmilzt und die orphisch-dionysische Religion bildet. H. H. [207]

**E. Kalinka**, *Die Urform der griechischen Tragödie* (Commentationes Aenipontanae X [Innsbr. 1924] 31—46). Sehr beachtenswerte Darlegungen über die Entstehung der Tragödie. Sie entstand 534 dadurch aus dem Dithyrambus, daß Thespis einen menschlichen (nicht tiergestaltigen) Chor einführte, dem er selbst als Schauspieler *ὑπεκρίνατο*; aus dem Chorführer wird der Sprecher. — Arion dichtete zuerst Bocksgesänge (*τραγωδία*), in denen die bocksgestaltigen Satyrn anstatt der sakralen Epiklesen *ἔμμετρα ἔλεγον*. Der Dithyrambos mag aus Thrakien stammen, dem Dionysos geweiht. Der *ὑποκριτής* war anfangs Dionysos selbst und trug noch später seine Tracht. [Manches in Entwicklung von Form und Geist der Tragödie beleuchtet liturg. Fragen. Die Einführung des Schauspielers bezeichnet die entscheidende Abwendung von dem rein sakral-liturg. Drama.] [208]

**S. Eitrem**, *Der Leukassprung und andere rituelle Sprünge* (*Λαογραφία, Δελτίον τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφικῆς Ἑταιρείας. Τόμος Ζ'*. Athen 1923 S. 127—136). (Vgl. Jb. 3 Nr. 174.) [209]

**L. Weniger**, *Theophanien, altgriechische Götteradvente* (Arch. f. Rel.-Wiss. 22 [1923/24] 16—57). Die Götter haben bestimmte Kultorte, die sie zuweilen verlassen, werden daher bei besonderer Veranlassung herbeigerufen, d. h. mit Namen genannt, mit Beiworten bedacht und zum Erscheinen eingeladen: *ὕμνοι παρακλητικοί*. Rufen *καλεῖν* oder *Composita*: *ἐπὶ ξένια καλεῖν*, *ἐπικαλεῖν*, *παρακαλεῖν*, *κατακαλεῖν* (aus der Höhe), *ἀνακαλεῖν* (aus der Tiefe). Aufforderung: *ἔλθέ, μόλε, ἔρχου, ἰκοῦ, ἴθι, ἴτε, βάσκε, βᾶθι, φάνηθι, προσφάνητε, ἐλθεῖν, μολεῖν*. Das Erscheinen der gerufenen Gottheit ist Epiphanie oder *ἐπιδημία*, Advent, Theophanie (die Götter allgemein umfassend), ihre Gegenwart Parusie. Auch ohne Ruf Epiphanie, sinnlich wahrnehmbar oder unsichtbar, im Traume. Bei der Epiphanie Schweigen der Menschen: *εὐφημία*. In den Dichtungen Adventslieder, die den kultischen (vgl. bes. das Lied der elischen Frauen) ganz entsprechen (nach Schol. Aristoph. *Ran.* 479 ruft an den Lenaien der Daduche: *καλεῖτε θεόν, καὶ οἱ ἐπακούοντες βοῶσι· Στμελήϊ Ἰακχε κτλ.*) — Bei den Theoxenien Epidemie der Götter, die selbst als Gastgeber gelten. Die delphischen Theoxenien bei Herod. I 51 *θεοφάνια* genannt. Ruffieder laden die Götter ein, so der Hymnos an Dionysos des Philodamos; auserlesene Sterbliche werden zugezogen. — Anakleseis der Verstorbenen, bes. zum Opfermahl, oder nach einem Opfer zur Befragung. Aufrufen der Fluchdämonen. Die Soteres als *ἀλεξιμοροὶ* herbeigerufen. Apollon als Boëdromios verehrt, d. h. als der auf die *βοή* zum Beistand Herbeieilende. Epiphanien der Soteres. Soter und Epiphanes als Herrschertitel. Am Schlusse Hinweis auf die christl. Epiphanie (Advent). Unrichtig ist, der 25. Dez. sei die wahre Epiphanie. Das Epiphaniefest am 6. Jan. bestand längst vor Weihnachten. „Die Übertragung auf die Erscheinung der Magier“ ist nie erfolgt; nur wird in der röm. Liturgie die Huldigung der Magier als eine Verehrung des *θεοῦ ἐπιφανῆς* mehr als in den andern Liturgien hervorgehoben. Vgl. Jb. 2 Nr. 91, Jb. 3 S. 100 und Nr. 165 u. 210; oben die 2. Miszelle. [210]

**Nicola Turchi**, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico* (Roma 1923, mit 15 Tafeln u. 1 Karte) behandelt sämtliche Mysterien der klassischen Welt des Okzidents (Dionysien, orphische, eleusinische) und Orients (Isis, Attis, dea Syra, Mithras) und will den Einfluß nachweisen, den die Mysterien auf das Geistesleben der antiken Welt hatten, ohne sich speziell mit dem Verhältnisse der Mysterienkulte zum Christentum zu befassen. Eine Karte veranschaulicht die Verbreitung der Mysterienkulte in der antiken Welt. — Dazu von demselben Autor: *Fontes historiae mysteriorum* (Roma 1923). Sammlung und kritische Sichtung der klassischen, literarischen und inschriftlichen Texte, die sich auf die Mysterien beziehen, mit erklärenden Noten.

H. H. [211]

**G. Levi della Vida** schreibt gelegentlich einer Besprechung von Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico* in der Zeitschr.: *La Cultura* (Roma) vol. 3 (1923) 37 ff.: Das Christentum hat von seinem Ursprung an das Gepräge einer Mysterienreligion: Christus ist von Anfang an der leidende Gott, der die Menschheit durch sein Blut erlöst; das mystische Mahl, mag es von Christus mit dem besondern Charakter der Theophagie eingesetzt sein oder nicht, hat bereits in apostolischer Zeit diesen Charakter angenommen; die Herabkunft des Geistes auf die Gläubigen, um sie des Lebens des Gottes teilhaftig zu machen, von der sündhaften Materie zu befreien und ihnen ewiges Heil zu gewähren, ist ein charakteristisches Element der misteriosophischen Religionen. Andererseits war sich das Christentum nicht bewußt, eine neue Religion zu sein, es stellt sich dar als Fortsetzung des Judentums trotz der paulinischen Bekämpfung des Gesetzes (?). Es gilt deshalb zu untersuchen, was die jüdische Mystierosophie mit der heidnischen gemeinsam hat und was ihr allein eigen ist. Die Kenntnis der heidnischen Mysterien hat darum für das Verständnis des Christentums nicht die zentrale Bedeutung, die man ihr gibt: sie ist aber wertvoll zur Kenntnis der Religiosität des kaiserlichen Zeitalters und des Milieu, in welches das Christentum eindrang und siegte. Diesen Triumph verdankt es der Eigenart seiner Mystierosophie, in welcher der Geist des hebräischen Monotheismus vorherrscht; der Widerspruch dieses Monotheismus mit dem Dualismus, wie ihn die Lehre von der Erlösung fordert, wird durch die geschichtliche Persönlichkeit Jesu ausgeglichen. [Die Darlegung enthält sehr viel Schiefes und Falsches; interessant ist es, daß die falsche Ableitung aus dem Judentum zur Unterschätzung des Mysteriengedankens führt.]

H. H. [212]

**U. Fracassini**, *Il misticismo greco e il Cristianesimo* (Citta di Castello 1922). Handelt ausführlich von den verschiedenen Mysterien und nimmt einen durchgreifenden Einfluß der griechischen auf die orientalischen Mysterien (bes. des Serapis, der Isis und Osiris) an. Wenn auch das Christentum manches Gute in den heidn. Myst. fand, so besteht doch ein fundamentaler Unterschied. In den Myst. herrscht eine mehr philosophische, unpersönliche Auffassung der Gottheit vor, das Christentum bekennt sich zu einem persönlichen, fürsorgenden, liebenden Gott; die Seligkeit ist nicht, wie in den Mysterien, Privileg weniger Bevorzugter, sondern alle, die ins Reich Gottes eintreten, erlangen dadurch ein Anrecht auf die Seligkeit. Der letzte Grund des Heiles ist für die Heiden die Weisheit, für die Juden die Gerechtigkeit, für die Christen die göttliche Gnade; die Vereinigung mit der Gottheit wird vermittelt durch Liebe und Gehorsam; darum hat auch die *μετένοια* eine viel tiefere Bedeutung als bei den Griechen. (Die Darlegung geht kaum in die Tiefe.)

H. H. [213]

**Fr. Burger**, *Antike Mysterien* (Tusculum-Schriften 1. Heft Mnch. [1924]) berichtet kurz und in manchem treffend über die M. im Anschluß an die neueren Forschungen, bes. von A. Dieterich. Vieles ist jedoch schief gesehen und unklar dargestellt. So ist z. B. Mysterium (S. 8) nicht bloß ein „Herüberströmen von Kraft“, sondern eine gemeinsame Handlung von Gott und Mensch. Die phallophorischen Dionysosprozessionen, der *εργος γάμος* in Eleusis (S. 14 f.) haben mit der mystischen Gottvereinigung nichts zu tun, sondern sind Fruchtbarkeitsriten; auch

nicht die Tempelprostitution. S. 16 sind mit dem „Kreis der Isisreligion“ wohl die gnostischen Markosier gemeint. Der Unterschied zwischen den ursprünglichen konkreten Riten und den höheren, bes. christlichen Formen besteht keineswegs nur darin, daß jene „zum bloßen Sinnbild, schließlich zur bloßen Redewendung“ verblasen (S. 16); vgl. unter Nr. 185. Sehr phantasievoll sind die Angaben über Eleusis und den Mithraskult; in letzterem findet B. „vielleicht“ „Männerbünde“! Verhängnisvoll ist B.s Neigung, den Inhalt der M. mit biblischen Worten zu umschreiben; dadurch wird das ganze Bild gefälscht (bes. S. 23, 26, 28) und werden allerdings Heidentum und Christentum „zum Verwechseln ähnlich“ (S. 31, hier auch die trübe Quelle Vopiscus, *vita Saturnini* c. 8 als Beweis benutzt!). — Das Werkchen ist keineswegs geeignet, ein wahres Bild der Mysterienreligion und ihrer Beziehung zum Christentum zu geben. [214]

**Th. Hopfner**, *Die griechisch-orientalischen Mysterien* (Sonderdruck aus der Zschr. „Theosophie“ 12. Jhrg. 1924. Lpz.). Eine treffliche, kurze Übersicht über alle Hauptpunkte der M.; freilich muß die Hypothese öfters eintreten, was genauer hätte gekennzeichnet werden sollen. Auch die Beziehungen und Parallelen zum Christentum sind oberflächlich gefaßt. *μύειν* (S. 3) heißt nicht „schließen“, sondern „sich schließen“. Mysterion wird zu „Geheimlehre“ doch wohl erst in der Philosophie; in den eigentlichen Mysterien kann von einer Theologie oder Theosophie nicht gesprochen werden; auch Objekt des myst. Schweigens ist nicht die Lehre, sondern die Liturgie der M.; vgl. O. Casel, *De philosophorum Graec. silentio mystico* (1919). Die Belehrung bezog sich daher auf die Vorbereitungen (*quae forent praeparanda* Apul., Metam. XI 22; danach S. 13 zu verbessern). Auch die Parallele mit der christlichen Mystagogie nach dem Empfange der Taufe könnte darauf hinweisen, daß in den antiken Mysterien erst recht nicht vor der Einweihung eine Einführung in „Geheimlehren“ geschah. Das Erleben des Dromenons mit den myst. Erlebnissen der hl. Katharina von Siena zu vergleichen (S. 29), ist höchst irreführend; ebensolche ganz unangebrachte und objektiv falsche Parallelen S. 32, 36 usw. (hier wohl nach Norden; s. Nr. 185). Der S. 36 als eleusinisch geschilderte Ritus ist eine unbegründete Annahme Körtes. Über die Mithrasliturgie wird S. 40 ohne die sehr notwendige Kritik berichtet. — So kann der an sich treffliche Vortrag nur Kritikfähigen empfohlen werden. — Auf Kultmystik kommt auch derselben Verf. Vortrag *Griechische Mystik* (ebda 1922 Heft 3/12) mehrfach zu sprechen. [215]

**H. Leisegang** behandelt in der Rez. von C. Clemen, *Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung* (Bonn 1923) (Philol. Wschr. 44 [1924] 137—144) kurz die Bedeutung von *μυστικός* bei Ps.-Dionysios Areiop., ferner *μύειν*, *μνείν*, *τὰ μυστικά*; letzteres zunächst = Mysterien; *μυστικός* = was sich auf Mysterien bezieht, was nicht ausgesprochen werden darf, was symbolisch und allegorisch gemeint ist. Der Begriff des Mystischen wächst aus dem antiken Mysterienwesen heraus. [216]

**R. Reitzenstein** erwähnt in der Rez. des Jb. 1 Nr. 133 genannten Buches (Gött. Gel.-Anz. 1924 S. 38—48) den Mysterienbrauch der Salbung des Hauptes. Er bringt Philon, *De somn.* I 164 und *De provid.* II p. 75 A zusammen mit *Acta Thomae* c. 27 p. 142 B, wo der Weihende das Haupt des Novizen mit Öl salbt und betet, daß ihm der Gesandte der fünf Glieder erscheine; alsbald ist ein Jüngling mit einer Fackel da. Hier kann aber die christliche Firmung einwirken. Auch wenn R. Ignatios, *Eph.* 17, ferner das *χρίσμα* in I Joh. aus diesem Mysterienbrauch erklären will, wird das kaum zutreffen; die Salbung des *Χριστός* erklärt sich genügend aus alttest. Vorstellungen und Riten. [217]

**H. Leisegang**, *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* (Veröff. des Forschungsinstituts f. vergl. Religionsgesch. an d. Univ. Leipz. hg. v. H. Haas Nr. 4 Lpz. 1922). L. versucht auch in diesem Werke die Lehre vom hl. Geiste vor allem aus griechischen Quellen zu erklären, bemerkt aber im Vorwort einschränkend, er frage vielmehr: Was mußte



sich der Griechen unter den Worten, Begriffen und Vorstellungen denken, die er in der ev. Überlieferung fand, und was hat er sich tatsächlich unter ihnen gedacht? Er sucht aber dann doch unter I die Empfängnis und Geburt vom hl. Geiste aus hellenischer Mystik zu erklären, was ihm aber nicht gelingt, wenn er auch manches wertvolle Material beibringt; in dem Beweigange klaffen große Lücken (trotz der Zusammenfassung 67—71). Für die Liturgie wichtig ist, was L. über die Prophetie, prophetische Rede usw. ausführt, ferner manches über den *μυστικός γάμος*; S. 66 der Geist als Quelle (vgl. im Hymnus: *fons uiuus*), die Ekklesia als Hypostase. II. *Die Feuertaufe* ist = Geisttaufe (Mt. 3, 11; Lk. 3, 16); vgl. Apg. 2, 3 f. Auch in griech. Mystik Feuererscheinungen. Für das Feuer tritt in höheren relig. Schichten das Licht ein [das gilt aber nicht überall, auch nicht für das Ev.; die Folgerung auf „volkstümliche“ Mystik bei Mt. und Lk. ist daher nicht bewiesen]. Mit der Taufe Jesu, des Mysten ist eine Geistausgießung verbunden; die Geistausgießung an Pfingsten ist als Taufe gedacht (Apg. 1, 5 *ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἅγιοι*; vgl. 11, 16); ebenso Sterben und Wiederaufstehen Jesu (Mk. 10, 38; Lk. 12, 50); letztere Stellen erklären sich nach Joh. Weiß, *Das Urchristentum* (1914) 125 nur daraus, daß man schon in der Urgemeinde die Taufe als ein Sterben und als Beginn eines neuen Lebens betrachtete. Aus III. *Die Jordantaufe* heben hervor die Bezeichnung des hl. Geistes als Quelle (s. oben), auch auf Maria angewandt; Geist Gottes und Weisheit als Wasser; Geist und Weisheit wird auf die Auserwählten „ausgegossen“ (*ἐκχεῖν*); Geist als Taube; Geburt, Taufe und Auferstehung Jesu als mystische Zeugung. Aus IV. *Die Sünde wider den Heiligen Geist* vgl. S. 101 f. über Epiklese und Exorzismen mit den hl. Namen; S. 104 N. 2 „Finger Gottes“; vgl. Heilkraft des *digitus medicus*. S. 105: die Vaterunserbitten *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* zeigen die Zusammengehörigkeit von Namen und Reich Gottes, was nach S. IV bestätigt wird durch Lyder Brun: *Der Name und die Königsherrschaft im Vaterunser* (Harnack-Ehrung 1921, 22 f.). VI. *Die Verleihung des Heiligen Geistes an die Jünger Jesu*. L. lehrt hier irrümlich, daß die Prophetie I Kor. 14 keine pneumatistische Gabe sei; vgl. aber 12, 28 ff. usw. Der *ἐρμηνεύς* ist nicht ohne weiteres identisch mit dem Propheten, sondern hat wieder ein eigenes *χάρισμα*. Es wird also nicht die menschliche Vernunft zum Richter über die Geistesgaben aufgestellt. Die Glossolie braucht nicht auch logisch unverstündlich zu sein; wie könnte dann der *ἐρμηνεύς* sie erklären? Die S. 118 f. vorgebrachten Stellen über griech. Glossolie sind wenig beweiskräftig. Für Paulus ist die Glossolie nichts „Primitives“; hat er sie ja selbst in Fülle. Er zieht aber für die Ekklesia die Prophetie vor, weil sie alle erbaut. — 129 f. Pfingstwunder als Geisttaufe nach dem Vorbild der Jordantaufe. — 132 Hymnen in Engelsprache. Wohlgeruch bei Erscheinen des Geistes. — Der Beweis, daß der hl. Geist in den Synoptikern als ein Fremdkörper erscheint, ist nicht geglückt: der Wert des Buches liegt in Einzelanregungen. [218]

P. Fabre, *Un autel du culte phrygien au musée du Latran* (Mélanges d'archéol. et d'hist. 40 [1923] 3—18). Im Sommer 1919 wurde beim Palazzo dei Convertendi in der Nähe des Vatikans ein Marmoralter gefunden, der jetzt im Lateranmuseum zu sehen ist. Aus den Reliefdarstellungen: Pinie mit Syrinx, tympanum, pedom, phrygische Mütze, Doppelflöte geht hervor, daß der Altar sich auf den Kult der Kybele und des Attis bezieht; das jetzt verstümmelte Bild des Stieres und Widders weist auf ein Taurobolium und Kriobolium hin; klar wird dies ausgesprochen in der griechischen Inschrift, von der noch sechs Verse zu lesen sind. Marucchi hat dazu einen ausführlichen Kommentar gegeben in den *Notizie degli Scavi* 1922, 81—87 und den *Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia* S. II, t. XV, 271—278; er nimmt das Wort *Ἐρμηνεύς* für Phrygien. P. Fabre gelangt durch sorgfältige Nachprüfung zu einem abweichenden Resultat: *Ἐρμηνεύς* ist Akkusativ von *Ἐρμηνεύς* = *omnipotens*; so wurden verschiedene Gottheiten genannt, z. B. Poseidon (Pindar, *Ol.* 6, 58); er liest die nicht unversehrt erhaltene Inschrift in folgender Weise:

Ἔργα νόον προῆξιν βίον ἔξοχον ἐσθλὰ πρόπαντα  
Γα[μα]λίον πραπίδω[ν] τοῦτο φέρω τὸ θῦμα  
Ὅς Δ[ι]οῦς παλινόροσιν ἐπ' Εὐρυβίην πάλι ταῦρον  
Ἥγαγε καὶ κρειὸν σύμβολον εὐτυχίης.  
Ὅκτω γὰρ λυκάβαντας ἐπ' εἴκοσιν ἡρεμέοντας  
Νύκτα διασκεδάσας αὖθις ἔθηκε φάος.

Deo oder Demeter steht in enger Beziehung zu Kybele, ἡρεμέω bedeutet wohl: in Frieden sein, Ruhe haben. Fabre schlägt demnach folgende Übersetzung vor: „Je porte comme offrande les oeuvres, la pensée, l'action, la vie supérieure (= la vie de l'initié), toutes les vertus de l'âme de Gamalios, qui au Tout-Puissant Ressuscité (de Deo) a deux fois amené le taureau et le bélier, gage de bonheur. Il a, en effet, dispersé la nuit et, pour vingt huit années de paix, rétabli la lumière du salut.“ In der Regel dauerte die Wirkung des Taurobolium 20 Jahre; hier ist von einer längeren Dauer (28 J.) die Rede; möglicherweise wird dem Kriobolium eine Wirkung auf 8 Jahre zugeschrieben. Der Myste weiht hier der Gottheit die durch die blutige Taufe wiedergeborene Seele, die geschmückt ist mit allen Tugenden, eine vergeistigte Auffassung, gleichsam ein schwaches Echo der Psalmworte: *Quoniam si voluisses sacrificium, dedissem utique; holocaustis non delectaberis. Sacrificium Deo spiritus contribulatus, cor contritum et humilatum non despicies*. Der Altar gehört dem 4. Jh. an; damals war der phrygische Kult unter dem Einfluß mystischer Doktrinen, z. B. der Mysterien der Isis und vielleicht auch des Christentums, veredelt worden; er gehörte wohl zum Phrygianum, dem großen Tempel der Göttermutter, der bis zum Ende des 4. Jh. auf dem Vatikanischen Hügel dem Christentum Trotz bot. — Eine kurze Notiz über den Altar und die Inschrift bietet F. Cumont, *Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, Comptes-Rendus 1923, 253—255, ebenso das *American Journal of Archaeology* 27 (1923) 476. s. Jb. 7 Nr. 149! H. H. [219]

J. Carcopino, *Attideia I. Sur la date de l'introduction officielle à Rome du culte d'Attis* (Mél. d'archéol. et d'hist. 40 [1923] 135—159). Der Byzantiner Joh. Laurentius Lydus schreibt *de mensibus* IV 59: τῇ πρὸ δεκαμῆας Καλενδῶν Ἀπριλίων δένδρον πίτυς παρὰ τῶν δένδροφόρων ἐφέρετο ἐν τῷ Παλατίῳ τὴν δὲ ἐορτὴν Κλαύδιος ὁ Βασιλεὺς κατεσῆσται. Die ἐορτή ist jedenfalls identisch mit dem *arbor intrat* des Philocalus. Von Domaszewski, *Magna Mater in Roman inscriptions* (Journal of Roman Studies 1911) wollte nachweisen, daß Kaiser Claudius II. (268—270) den Attiskult offiziell eingeführt habe. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup> (2 1912) 321 ff. zeigt aus Inschriften, daß dieser Kult schon 100 Jahre früher in Rom bestand. Tertullian, *Apol.* 25 kennt bereits den *dies sanguinis* am 24. März. Carcopino geht noch weiter zurück; Arrian spricht im 33. Kap. seiner *Taktika*, die er um 136—137 n. Chr. schrieb, vom Kult der Kybele und des Attis (καὶ γὰρ ἡ Πέα αὐτοῖς ἡ Φρυγία τιμᾶται ἐκ Περσικοῦντος ἐλθοῦσα καὶ τὸ πένθος τὸ ἀμφὶ τῷ Ἄττῃ Φρύγιον ἐν Ρώμῃ πενήθειται). Suetonius endlich berichtet (*Otho* 8), daß Otho seine Abreise zum Feldzug gegen die Vitellianer beschleunigte, ohne sich um die religiösen Feste zu Ehren des Mars und der Göttermutter zu kümmern (*nulla ne religionum cura, sed et motis necdum conditis ancilibus... et die quo cultores deum matris lamentari et plangere incipiunt*). Demnach muß im Jahre 69 der Attiskult bereits offizieller Staatskult gewesen sein. Dagegen lobt Dionysios von Halik. um das Jahr 7 v. Chr. in seinen *Antiquitates romanae* II 19 die Römer, daß sie vom Kult der Kybele die orgiastischen Gebräuche der Phryger ausschließen. Auch Ovid weiß um das Jahr 18 n. Chr. noch nichts von Festen zu Ehren des Attis. Da sich Tiberius gegen ausländische Kulte abgeneigt zeigte und Caligula während seiner kurzen Regierung sich nur für die Mysterien der Isis interessierte, so ist anzunehmen, daß Claudius (41—54) den Attiskult eingeführt hat, wie Lydus berichtet. Er verlegte die *lauatio* vom 4. April auf den 27. März und betraute mit dieser Zeremonie das Kolleg der Dendrophoren, die den Attis zu ihrem Patron erwählten; aus den von Angelo Mai 1821 veröffentlichten *Fragmenta Vaticana* läßt sich schließen, daß das

Taurobolium, das ursprünglich ein *sacrum pro salute imperatoris* war, nicht in Rom verrichtet werden konnte, sondern bloß im Portus (Porto), dem von Claudius neu angelegten Hafen. H. H. [220]

**Th. Hopfner**, Art. *Χαρακτήρες* in Pauly-Wissowa-Kroll, *Realenzyklop. d. klass. Altertumswiss.* Suppl. IV (Stuttg. 1924) Sp. 1183 ff. X. sind in der Theurgensprache mystisch-symbolische Zeichen von krauser und mannigfacher Gestalt (z. B. das Pentagramm), deren bei griechischen Schriftstellern, in den Zauberpapyri und in den gnostischen Schriften (*ορχαῖδες*) Erwähnung geschieht. Durch diese Sympathiemittel suchte man das Göttlich-Dämonische in unsere Sphäre herabzubannen oder das göttliche Pneuma in Gnadenbilder hineinzubannen. Vgl. Th. Hopfner, *Griech.-ägypt. Offenbarungszauber* I 210 ff. in Wesselys *Studien zur Paläographie und Papyruskunde* 21 (1921). (Einschlägige Stellen vor allem bei Proklos.) Zur *εἰσορκίαις* (dem Hineinbannen) kommen dann noch die *ὀνόματα ζωνικά* d. i. Zaubersprüche. Mit Hilfe der  $\chi$ . konnte man auch die höheren Wesen in Menschen hineinbannen z. B. durch Aufzeichnung der *γραμμάς* auf die Füße des Mediums; auch das Treten auf ein am Boden gezeichnetes Zaubersymbol bewirkte die Gotterfüllung. Endlich haben die  $\chi$ . auch noch eine apotropäisch-schützende Bedeutung aus Amuletten und gnostischen Gemmen (Planeteninschrift im Theater von Milet CIG II 289<sup>5</sup> 7 Erzengel mit 7 Idiogrammen). Hier sind auch die Monogramme Christi, das *ΙΧΘΥς*-Symbol u. a. anzuschließen. A. M. [221]

**Fr. Cumont**, *After life in Roman paganism. Lectures delivered at Yale University on the Silliman Foundation* (New Haven, Connecticut U. S. A., Yale University Press 1922). Vorlesungen aus dem März 1921. Inhalt: Histor. Einführung: Akademische und peripatetische Schule. Epikureer. Stoiker. Skeptizismus am Ende der Republik. Irdische Unsterblichkeit. Wiedergeburt des Pythagoreismus. Poseidonios. Cicero. Verbreitung der Mysterien. Hermetische Schriften und chaldäische Orakel. Plutarch. Das 2. u. 3. Jh. Neuplatonismus. I Weiterleben im Grabe. II Unterwelt. III Himmlische Unsterblichkeit. IV Gewinnen der Unsterblichkeit. V Unzeitiger Tod. VI Reise ins Jenseits. VII Leiden der Hölle und Metempsychose. VIII Glück der Seligen. Inhaltsverzeichnis. — S. 202: „Osiris gebe dir frisches Wasser“, ägypt. Wunsch des *refrigerium*. Bei den Christen bezeichnet *refr.* die Agape und die Wonne im Jenseits. L. G. [222]

**O. Weinreich**, *Senecas Apocolocyntosis. Die Satire auf Tod / Himmel- und Höllenfahrt des Kaisers Claudius. Einführung, Analyse und Untersuchungen, Übersetzung* (Brl. 1923). Wir heben nur einiges für die L. Wichtiges heraus. S. 27: *pro tam bono nuntio* (Apocol. I 3) = *εὐαγγέλιον*. Lukians Ikaromenipp schließt: „nun hast du alles gehört, alles über die himmlischen Dinge. Ich gehe jetzt weiter, um auch den in der Stoa promenierenden Philosophen das gleiche Evangelium zu verkünden (*εὐαγγελισούμενος*)“. — S. 28: *anno nouo, initio saeculi felicissimi*, Nero als Urheber einer neuen, besseren Zeit; vgl. Tacitus, *Agricola* Vorwort: *beatissimi saeculi ortu* usw. — Im Anschluß an die *aurea saecula*, die später in dem hexamet. Teile der Apocol. wieder auf Nero zurückgeführt werden, behandelt W. von S. 38 ab, bes. 44–46, die Formensprache des röm. Kaiserkultes, die die *aurea aetas, secura pax*, die Rückkehr in *antiquos mores* mit dem Erscheinen des Gottkaisers verbindet; dieser ist selbst die *Aeternitas*, herrscht ewig, ist Apollon, ein Gestirn, Helios; die Kunde von ihm ist ein Evangelium [all dies ist wichtig bes. für die Liturgie von Weihn. und Epiphanie]. — S. 121 Verhüllen des Hauptes beim *descensus ad inferos* wie bei der Devotion. [223]

**E. Olson** bespricht im *Arkiv för Nordisk filologi* 37 N. F. 33 (1920/21) 88–97 die Arbeit von M. P. Nilsson, *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes* (s. Jb. 1 Nr. 106). [224]

**J. H. Breasted**, *Peintures d'époque romaine dans le désert de Syrie* (Syria 3 [1922] 177–213). Wohl 3. Jh., in *šālihīje* am Euphrat; ein Bild der Kapelle stellt das Opfer eines Konon, Sohn des Patroklos, mit seiner Familie dar; ein anderes



einen röm. Tribun, der zusammen mit Soldaten vor einem aufgerichteten Feldzeichen opfert; zu vergleichen die Mosaiken von Ravenna [ferner bei dem Opfer vor dem *uexillum* die *adoratio crucis*]. S. auch Fr. Cumont, *Les travaux archéologiques en Syrie de 1920 à 1922* (Paris 1923) 48—75 mit Abbild. [225/6]

**H. M. R. Leopold**, *La basilique souterraine de la Porta Maggiore* (Mél. d'archéol. et d'hist. 39 [1921/22] 165—192). Die Basilika gehörte einer orphischen Gemeinde an. Die auf Pantheren stehenden Mainaden in den Stuckdekorationen des Vestibulums stellen den *θίασος* des Dionysos dar, die Kandelaber mögen Symbole der Seele sein, die bei Heraklit als Flammen erscheinen. Die Amoretten bieten den Seelen der Gläubigen das Wasser des ewigen Lebens dar. Der große Kopf des Oceanus an der Wand, die das Vestibulum von der Basilika trennt, wird nach einem orphischen Hymnus (*τέρμα φίλον γαίης, ἀρχή πόλου*) andeuten, daß der Eintritt in die Basilika das Ende der irdischen Dinge und der Eingang in den Himmel ist. Das Apsidenbild hat nicht den Selbstmord der Sappho zum Gegenstand, sondern soll wohl die Reise der Seele (dargestellt als verhüllte Frau) zu den Inseln der Seligen ausdrücken. Die Nereiden werden von den orphischen Hymnen angerufen als solche, die den Eingeweiheten das Heil bringen. Die Person, die traurig auf dem Felsen sitzt, läßt an Iuvenalis III, 264 sq.: *at ille iam sedet in ripa taetrumque nouicius horret Porthmea nec sperat caenosi gurgitis aluum infelix* denken; es ist der Verächter der Mysterien, der an dem Glück der Auserwählten keinen Anteil hat. Am Gewölbe des Mittelschiffes sieht man die Seele (als Frau), die von Hermes, dem *ταμίας τῶν ψυχῶν* (nach Pythagoreern), geführt wird. Ein zweites Bild stellt Jason dar, der, unterstützt von Medea, das goldene Vlies raubt. Die Befreiung der Hesione durch Herakles deutet auf die Befreiung der Seele durch einen Erlöser hin. Ganymed, der durch einen Genius zum Himmel getragen wird, symbolisiert die Apotheose, ebenso die Entführung einer der Leukippiden. Die Basilika ist wahrscheinlich unter Kaiser Claudius errichtet worden; dieser war ein Bewunderer griechischer Mysterien und gestattete dem Prokonsul T. Statilius Taurus, der später auf Anstiften der Agrippina wegen *magicae superstitiones* angeklagt wurde, eine orphische Basilika zu erbauen. Dieselbe war wohl nur kurze Zeit im Gebrauch. Nero, der Sohn der Agrippina, begünstigte die Kulte der Kybele und der Isis; die Orphiker, denen bereits Cicero (*in Vat.* VI, 14) Ritualmord vorwirft, wurden verfolgt, und so wird auch die Basilika geschlossen worden sein [s. Jb. 3 Nr. 174]. H. H. [227]

**R. Lanciani**, *Il santuario sotterraneo recentemente scoperto ad Spēm Veterem* (Bull. della Commiss. archeol. comunale di Roma 46 [1918 (1920)] 69—84).

**G. Bendinelli**, *Il mausoleo sotterraneo altrimenti detto Basilica di Porta Maggiore* (ebda 50, 85—126).

**H. M. R. Leopold**, *La basilique souterraine de la Porta Maggiore* (Mélanges d'archéol. et d'hist. 39 [1921—1922] 165—192). (= Nr. 227.)

Diese drei Aufsätze behandeln die im April 1917 vor Porta Maggiore, an der via Prenestina, unter dem Bahnkörper entdeckte unterirdische Basilika. Für die christl. Archäologie und die Liturgiegeschichte kommt nur die bauliche Form in Betracht. Es ist ein von Anfang an ganz unterirdisch in einer Tiefe von 10 Metern unter dem antiken Straßenpflaster angelegter basilikaler Raum mit drei Schiffen, die durch drei Pfeilerpaare gebildet werden. Alle drei Schiffe sind mit Tonnengewölben eingedeckt. Das Mittelschiff endigt, dem Eingang gegenüber, in einer halbrunden Apsis, in der sehr wahrscheinlich ein Sitz angebracht war. Die Schiffe haben eine Länge von 12, eine Breite von 2, 3 bzw. 2 Metern. Die Anlage aus dem Ende des 1. Jh. ist sehr wichtig für die Entwicklungsgeschichte der Basilika als christlicher Kultusraum.

J. P. Kirsch [228/9]

**K. Rupprecht**, *Einführung in die griechische Metrik* (Mnch. 1924). Die liturg. Forschung muß mehr noch als bisher auch in der Form der klassischen Liturgie die Antike erkennen und aufsuchen. Die bei aller Freiheit strenge Gesetzmäßigkeit

des antiken Geistes ist ja auch Charakteristikum der echten, klass. Liturgie. Gute Dienste bei der Erforschung der Auswirkung dieser allgemeinen Gesetze in der Rhythmik wird die treffliche Einführung in die gr. Metrik Rupprechts leisten. [230

## Beziehungen zum jüdischen Kult.

S. Mowinckel, *Psalmenstudien. II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (Kristiania 1922). M. zählt im Teil I Kap. I die Thronbesteigungspsalmen auf und lehnt ihre geschichtliche oder eschatologische Deutung ab; er selbst vertritt die kultische. Er betont daher die Wichtigkeit der Kultreligion gegenüber den Theologen: „seit Amos und Wellhausen ist es Theologensitte, auf die Kultreligion zu schimpfen“ (S. 16). „Der Kult ist seinem Wesen nach eigentlich Fest.“ Kult ist „heilige sakramentale Handlung, die einen Bund sowohl zwischen den menschlichen Teilnehmern untereinander als zwischen diesen und Gott stiftet. Dadurch wird der Mensch mit den göttlichen Kräften gefüllt (S. 19). Dies ist Erlebnis der Einheit mit dem Göttlichen. Im Kulte wird die höchste Wirklichkeit sinnlich dargestellt; man spielt die Wirklichkeit und bringt sie dadurch hervor. Kult ist heilige Wirklichkeit, Sakrament. Den Inhalt des Dramas bilden die mystischen oder geschichtlichen Ereignisse, auf denen die religiöse Gemeinschaft beruht („Heilstatsachen“). Das Dasein der Gemeinschaft hängt von den Kulthandlungen ab; der Kult bringt die „Welt“ hervor. Der Inhalt des Kultes wird zum Mythos, zur Kultlegende; die kultischen Wirklichkeiten werden Götter. Die im Kulte verwirklichten Wirklichkeiten werden in die Urzeit projiziert. „Der Kult ist somit das »Prototypische«, aus dem die Wirklichkeit sowohl rückwärts als vorwärts hervorstrahlt. Die betreffenden Kultübenden werden aber im Kulte eher eine Wiederholung sehen, eine Wiederholung der grundlegenden Heilstatsachen...“ Der Kult ist Drama im weitesten Sinne des Wortes (stark symbolisch). Die Aufführenden sind die göttlichen Wesen, gewinnen dadurch an Kraft, vertreten zugleich die Gemeinschaft. M. gibt dann Beispiele und nennt als Kultdrama auch die Messe. Im protestant. Gottesdienst ist „von der dramatischen Wiederholung eigentlich nur die geistige Wiederbelebung und Vergegenwärtigung geblieben“, d. h. eine „subjektive, psychologische Wiederholung der Heilstatsachen“. — Kultisch aufgefaßt, weisen die „Thronbesteigungspsalmen“ auf ein Thronbesteigungsfest Jahwäs, das mit dem Herbst- und Neujahrsfest identisch ist. In Kap. II schildert M. den „Kultmythus“ des Festes, der sich zusammensetzt aus den Motiven des Schöpfungs- und Drachenkampfmythus, des Götterkampfes, des Auszugs, des Völkerkampfes, des Gerichtes, der Rettung aus der Not, und stellt als Termin das große Herbstfest auf, das ursprünglich mit dem Neujahrsfest eins war; wohl der letzte Tag brachte die Königsprozession Jahwäs (Ps. 132 und 24 ältere, 118 jüngere Form). J. kommt als König; sein Kommen bedeutet eine neue Schöpfung, neues Licht, neue Fruchtbarkeit, neues Glück. M. beschreibt die Riten des Festes, wobei viele Psalmen in neue Beleuchtung treten; zuletzt die Stimmung des Festes, ein Abschnitt, der für die Wesensbestimmung des „Festes“ überhaupt wichtig ist. Kap. III behandelt die Gedanken und Erwartungen, die sich mit dem Feste verknüpfen, zunächst die Königsherrschaft Jahwäs, die damit eine starke kultische Seite erhält; nach M. treten die primitiven, göttliche Kraft vermittelnden Riten allmählich zurück zugunsten der „jahwistischen“ Idee vom Kommen des persönlichen Gottes; dabei betont er aber, daß eine reinliche Scheidung nur mittels einer Abstraktion möglich wäre. Der Antritt der Königsherrschaft ist zugleich ein Bund mit der Gottheit, aus dem Kraft und Segen fließt; durch ihn kommt „Schicksalswendung“, ein Jahr des Wohlwollens, eine neue Schöpfung, eine Neuordnung aller Verhältnisse, Rückkehr paradiesischer Zustände, Friede nach Sieg und Gericht, Weltherrschaft Jahwäs, Rechtfertigung des Volkes. Kap. IV erschließt das Alter

des Festes zunächst aus dem Kultcharakter: „der jüdische Nomismus weiß nicht mehr, was Kult ist. Ihm besteht der Kult nur aus einigen unter vielen anderen göttlichen Geboten, die erfüllt werden müssen, weil sie einmal von Gott gegeben sind. Daß der Kult an sich etwas ist, daß er etwas wirkt und gibt, was logisch in seinem Wesen begründet ist, davon hat das Judentum nunmehr höchstens eine dunkle Ahnung“. Zu einer wirklichen Kultreligion „gehört einheitliche, noch nicht zerrissene primitive Kultur. Das Bewußtsein des Judentums ist aber nie ein ungespaltenes, in sich ruhendes gewesen. In den verborgenen Tiefen der Seele ist das Judentum nie seines Gottes völlig gewiß gewesen“ (S. 189). Das Fest muß also vorexilisch sein, was durch andere Tatsachen und die Thronbesteigungspsalmen selbst bestätigt wird. — Im II. Teil *Der Ursprung der israelitischen Eschatologie* will M. nachweisen: der Inhalt der Esch. stamme aus dem Thronbesteigungsfest, und die Esch. sei dadurch entstanden, daß die bei dem Fest gehegten Erwartungen in eine unbestimmte Zukunft hinausgeschoben wurden. — Die von M. aufgeworfenen Fragen sind noch nicht endgültig gelöst; vieles wird sich nicht halten lassen; aber das Werk als Ganzes ist eine hervorragende Leistung und besonders auch für den Liturgieforscher sehr anregend. Interessant wäre es, die von M. vertretene Kultauffassung im christl. Kult (Mysterium, Osterfest usw.) zu verfolgen. Viele Psalmen erscheinen nunmehr in einem Lichte, das auch ihre Verwendung in der christl. Liturgie bestrahlt. O. C. [231]

A. Schulz, *Das Alte Testament in der Liturgie. Ein Vortrag* (Die Seelsorge 1 [1923/24] 145—153; 177—186; 254—262). S. behandelt zunächst die liturg. Sprachen: Hebräisch, Griechisch, Lateinisch (hebr. und griech. Wörter, die sich in den liturg. Gebeten finden, werden erklärt, ihre Bedeutung in der Lit. erschlossen; bezüglich des Lat. wird mit Nachdruck auf die Unzulänglichkeit des jetzigen „amtlichen“ Psalmentextes hingewiesen; manches ist nur zu verstehen, wenn man auf den Urtext zurückgreift); dann die Verwendung des A. T. in der kirchl. Lit. Der Vortrag wäre leicht erweiterungsfähig und könnte, gut durchgearbeitet und gefeilt, vielen überlasteten Seelsorgspriestern ein willkommenes Hilfsmittel für ihr liturg. Beten und ihre liturg. Amtsverrichtungen bieten. Die Lit. des A. T. dürfte dabei zur Erklärung mancher liturg. Worte in ausgiebigerem Maße herangezogen werden. M. W. [232]

H. Schmidt, *Erklärung des 118. Psalms* (Zschr. f. alttest. Wiss. 40 [1922] 1—14). Sie wirft Licht auch auf die ganze Gestaltung der Liturgie des A. T. Verf. erkennt mit feinem Gefühl drei Opfernde, vielleicht auch drei Gruppen von Opfernden, die am Tempel zu Jerusalem ihre zur Zeit der Not gelobten Gaben dem Priester und durch ihn Gott darbringen. Das Gebet des Priesters, das Gebet des Opfernden und dann der Segenswunsch der Gemeinde, die dem Opfer beivohnt, wechseln nach Schm.s Erklärung in schöner Weise miteinander ab. M. W. [233]

S. Krauß, *Synagogale Altertümer*. Mit 4 Bildern im Text und 22 Tafeln (Brl. 1922). Vgl. dazu die Bespr. von G. Dalmann, Or. Lit.-ztg. 1924, 10—12. M. W. [234]

H. Lietzmann, *Jüdisch-griechische Inschriften aus Tell el Yehudieh* (Zschr. nt. Wiss. 22 [1923] 280—286) d. h. dem alten Onias (Leontopolis) nō. von Kairo, aus der Zeit des Ptolemaios VIII. Physkon und des Augustus u. a. Manches für christl.-liturg. Sprache wichtig; z. B. Nr. 21 V. 10  $\psi\upsilon\chi\eta\ \delta\prime\ \epsilon\iota\varsigma\ \theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\tau\epsilon$ . O. C. [235]

A. Vaccari S. J., *Ancora le iscrizioni giudaiche del Museo cristiano lateranense* (N. Bull. di arch. crist. 28 [1922] 43—52). Kritik einiger Stellen aus Müller-Bees' Ausgabe der jüd. Inschr. vom Monteverde (s. Jb. 1 Nr. 160). Mehrfach kommt vor:  $\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\iota\sigma\acute{\eta}\gamma\eta\ \kappa\omicron\lambda\omicron\mu\eta\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  u. dgl. Jüd. Synagogen in Rom. O. C. [236]

P. Vuillard, *La Kabbale juive. Histoire et doctrine. Essai critique* (Paris 1923). Die Kabbala, obgleich älteste Geheimüberlieferungen bewahrend, ist ein Produkt des MA. Aus dem den Eindruck großer Sachlichkeit und Zuverlässigkeit



machenden Werke kann dem Liturgiegeschichtler von Interesse sein Kap. XIV: *Le Rituel. Le „Schemâ“. La Bénédiction pontificale. La prière* (Reisegebete als Beispiel genommen). A. W. [237]

Das Institutum Iudaicum der Universität Berlin, seit dem Tode seines Gründers H. L. Strack der theol. Fakultät angegliedert und jetzt unter der Leitung H. Greßmanns stehend, will sich jetzt hauptsächlich dem Studium des Judentums in der hellenistisch-byzantinischen Epoche zuwenden. Eine neue Veröffentlichung *Iudaica, monumenta et studia* wird von Greßmann im Verein mit H. Lietzmann und H. Torczyner herausgegeben. O. C. [238]

## Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel O. S. B.

### I. Allgemeines.

L. Bournet, *Le christianisme naissant, expansion et luttes* (Paris 1923). Beim genauen Studium der Umgebung, in der die Predigt des Evangeliums sich vollzog, hat B. auch auf Grund der in Frankreich seit etwa 30 Jahren veröff. Werke die heidnischen Mysterien genau beschrieben und ihre Beziehungen zum Christentum geprüft (S. 92—141). Über ihre Beziehungen zur altchristl. Liturgie kommt er zum folgenden Schluß: „On n'apporte aucune preuve sérieuse qui montre que la liturgie chrétienne dérive médiatement ou immédiatement des mystères païens. Ici, comme pour le côté doctrinal, on se sert de mots équivoques, de rapprochements forcés, d'analogies vides d'influence. On constate dans les cultes païens l'usage liturgique de l'eau, de l'encens, de l'huile, des statues, des ex-voto. Ce sont là des manifestations trop naturelles de la piété et de la reconnaissance envers la divinité pour qu'on n'en rencontre pas l'équivalent dans toutes les religions etc.“ (S. 134). B. erkennt jedoch an, daß das Christentum einige Anleihen bei den heidn. Myst. gemacht hat. — Ein volkstümliches Buch im besten Sinne, das aber die außerhalb Frankreichs erschienenen Werke zu wenig berücksichtigt. L. G. [239]

*Essays on the early History of the Church and the Ministry* by various writers, edited by H. B. Swete (Lnd.<sup>2</sup> 1921). Nähere Besprechung in Jb. 5. [240]

H. Weinelt, *Die Hauptrichtungen der Frömmigkeit des Abendlands und das Neue Testament* (Jena 1921) zeigt u. a., wie bei Paulus die Formeln und Bräuche der Mysterienreligionen anklingen, aber einen ganz neuen Klang haben; während die Mysterien „eine erschreckende Barbarei des Sinnlichen und des Zaubenhaften“ zeigen, ist die Mystik bei P. ganz geädelt und vergeistigt. Schon vor P. sakramentale Feiern in den Gemeinden. Bei Ignatius stärkerer Anschluß an das Sakrament. Von Johannes: „Einssein und Einswerden mit dem Sohne Gottes ist nun der Ausdruck für das Christuserlebnis, dazu das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes...“ [241]

V. Macchioro, *Orfismo e paolinismo, studi e polemiche* (Montevarchi 1922). Untersucht zunächst die literarischen Quellen, die auf die Mysterienfeier bezug haben. Das Telesterion in Eleusis mit seinen 42 Säulen machte jede Art einer wahren Aufführung unmöglich. Das Mysterium kann nicht mit heiligen Aufführungen verglichen werden, sondern vielmehr mit dem dramatischen Element einer Liturgie oder heiligen Handlung im engeren Sinne. Der Mythos des Zagreus, über den M. in einer anderen Schrift gehandelt, hat alle Eigenschaften einer ursprünglichen Religion (religione primitiva). Sakramentalismus und Magismus sind gleichbedeutende (?) Begriffe, beide sind den ursprünglichen Religionen eigen; infolgedessen besteht die religiöse Entwicklung häufig in Überwindung des Sakramentalismus (vgl. die katholische realistische Auffassung der Eucharistie und die prote-

stantische symbolische). Es gilt, von Paulus zu Jesus zurückzukehren, den Paulinismus zu vernichten und damit im Grunde genommen die ganze historische Entwicklung des Christentums, mit andern Worten den paulinischen Christus seines göttlichen Charakters zu entkleiden und auf einen Mythos zurückzuführen. Die paulinische Christologie hat ihren Ursprung im Orphismus. Darum bemüht sich M. nachzuweisen, daß Palästina von orphischen Zentren umgeben war, deren Einfluß Paulus sich nicht entziehen konnte; er kann aber keinen anderen Gewährsmann finden als Epiphanius, der Dionysos mit dem in Petra verehrten Gott der sterbenden und wiederauflebenden Vegetation Dusares identifiziert. Seine Erklärung der eucharistischen Texte des Apostels ist verunglückt; die betreffenden Texte des hl. Justinus werden vergewaltigt. Die Ableitung der ganzen paulinischen Christologie aus dem Orphismus ist gründlich verfehlt. H. H. [242]

**J. Lebreton**, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III<sup>e</sup> siècle* (Rev. d'hist. ecclés. 19 [1923] 481—506, 20 [1924] 5—37) weist u. a. darauf hin, daß in den Anschauungen des Clemens Alex. von der Gnosis der Einfluß auch der antiken Mysterien sich äußert; Cl. war wohl selbst Myste gewesen (vgl. Euseb., *Praep. euang.* II 2 PG 21, 120). „Les rapprochements qu'il fait entre les initiations païennes et chrétiennes n'accusent pas chez lui de simples réminiscences, mais l'intention de marquer une analogie entre deux traditions précieuses et secrètes“ (S. 498); vgl. *Strom.* V 10, 65. — Unter V bespricht L., wie die gewisse Trennung von Vater und Sohn bes. bei Origenes sich im Kulte ausprägt; vgl. Orig., *περί εὐχῆς*. Orig. wolle damit nicht bloß die liturg. Praxis rechtfertigen. Seine Theorie wirkt sich im 3. und 4. Jh. liturgisch aus. Orig. lehrt, daß der Sohn und der Hl. Geist dem Vater im Himmel einen Kult weihen (*Periarchon* I 3, 4; *In Isaiam* hom. I 2 PG 13, 221); derselbe Gedanke *Apost. Konst.* VIII 12, 27 nach Vatic. Graec. 1506; vgl. *Ascensio Isaiae* IX 40; Irenaeus, *Epideixis* 10; in schwächerer Form *Anaphora Serapionis* XIII 7 Funk; Markoslit. p. 181 Brightman. Der Einfluß des Orig. äußert sich nach L. auch in der Doxologie und im *Gloria*, wie der Text Const. Ap. VII 47 deutlich zeigt [vgl. Nr. 274]; s. auch VI 30, 9; V 6, 10; 7, 1; VI 19, 2. [243]

**Fr. Dornseiff**, *Der Märtyrer: Name und Bewertung* (Arch. f. Rel.-Wiss. 22 [1923/24] 133—153). I. *Der „Zeuge“*. D. lehnt die gewöhnliche Erklärung = „Zeuge der Kraft des Christenglaubens“ ab. Der M. sei kein Zeuge; er bezeuge ja nur von sich selbst, daß er zur christlichen Kirche gehört (? nach altkirchlicher Auffassung ist aber der M. gerade deshalb M., weil er von einem andern, Christus, zeugt). D. führt die Bedeutung auf Isai. 43, 9 zurück, wo die Juden Zeugen Gottes sind, die beschwören können, daß die Weissagungen Jahwes in Erfüllung gegangen sind. Von hier aus sei *μάρτυς* Fachaussdruck in den judenchristlich theologischen Gedankengängen des Schriftbeweises geworden. Der M. sei Zeuge in dem Sinn, daß er die geschichtlichen Beweise bringe, daß Jesus der Messias ist. In diesem Sinne sei Stephanos M. Innerhalb des N. T. entwickelt sich dann der Wortsinn und bezeichnet allmählich immer klarer den Bluteugen. [Die Darlegung scheint mir nicht klar und überzeugend. Es kann eine rein christliche Entwicklung gezeigt werden, bei der Jüdisches und Heidnisches höchstens nebenbei mitwirkte. *Μάρτυς* ist zunächst, wer Zeugnis von Christus ablegt, weil er ihn persönlich kennt. So ist Gott selbst Zeuge Joh. 5, 31 ff., dann Johannes der Täufer Joh. 1, 7 f., die Apostel sind Zeugen bes. der Auferstehung, da sie ja den Auferstandenen sahen (Luk. 24, 48; Apg. 1, 8, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39 *καὶ ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν . . . ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι, οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτογημένοις ἐπὶ τοῦ θεοῦ, ἡμῖν, οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ παρήγγειλε ἡμῖν . . . διαμαρτύρασθαι, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ὀρισμένος ἐπὶ τοῦ θεοῦ κριτής κτλ.* 13, 31 ὡφθῇ ἐπὶ ἡμέρας πλείους τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῷ . . . οἵτινες νῦν εἰσιν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν. 22, 14 Paulus sollte *ιδεῖν τὸν δίκαιον* und deshalb: *ἔσῃ μάρτυς . . . ὧν ἐώρακας καὶ ἤκουσας*. Vgl. I Petr. 5, 1; Apg. 4, 33.

Joh. Evang. als Zeuge: Joh. 21, 24; I Joh. 1, 1 ff. ... *ὁ ἀκηκόαμεν, ὁ ἑώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν ... καὶ μαρτυροῦμεν κτλ.* Je mehr die Augen- und Ohrenzeugen verschwinden, desto mehr tritt der Tatzeuge (Blutzeuge) hervor; Apg. 22, 20 *ὅτε ἐξεχύνητο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου* ist durchaus vom Blutzugnis zu verstehen; Apok. 2, 13 *Ἀντίπας ὁ μάρτυς μου ὃ πιστός μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν* bezeichnet deutlich den getöteten Glaubenszeugen; 17, 6 *εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ... ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ.* Mart. Polyc. passim. Martyrium oft verbunden mit dem Pneuma der Prophetie: Apok. 11, 3 *δώσω τοῖς δυοῖν μάρτυσίν μου καὶ προφητεύουσιν*; bes. deutlich 19, 10 *σύνδονλος ... τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ ... ἥ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.* Die Prophetie äußert sich zunächst in dem Zeugnisse von Jesus im ursprünglichen Sinne, d. h. wenn die Augen- und Ohrenzeugen vor der Welt von Jesus zeugen; vgl. Mark. 13, 9—11 und Par.; aber schon hier tritt der Gedanke auf, daß die Zeugen zugleich Schlimmes zu ertragen haben und sogar den Tod (V. 12 f.). So wird später der Pneumagedanke ganz leicht auf den (bloßen) Blutzugegen übertragen; vgl. Cyr., *ep. 10 uox plena spiritu sancto de martyris ore prorupit.* Der profane Gebrauch von *μάρτυς*, wie ihn Geffcken bei Epiktet fand, konnte mitwirken, um den Tatzeugen *μ.* zu nennen. Die Entwicklung ist aber rein aus dem Christlichen klar deutbar.] **II. Der Leidenstod der Kultgestalt.** Auch der antike Heros geht oft durch Leiden hindurch. Ein auffallender Tod erweckt religiöse Scheu; Reliquien von Gladiatoren, Verunglückten sind gesucht. Der gewaltsame Tod erinnert an das Menschenopfer, die Hingabe des Lebens für eine Sache. Eingehen in die Göttlichkeit durch ein Martyrium ist oft das Vorschicksal dämonischer und göttl. Wesen: Zagreus, Orpheus usw. (vgl. auch Justin Mart. I Ap. 22). Opfertod als Siegel bei Gründerheroen (vgl. Bauopfer). Bes. grausig geht es Wassergottheiten; oft Sprung ins Wasser, z. B. Arion [vgl. Jb. 3 Nr. 174]; *καταποντισμός* als Opfer, Gottesurteil, Hinrichtung. Das Leiden adelt und vergöttlicht. Ein bes. erstaunlicher Tod ist der Selbstmord; vgl. Kroisos, des Antionous Opfertod für Hadrian. Der christl. Mart. wird „im Volk“ zum Kultobjekt, aus einem ethischen Helden zu einem numinosen Gegenstand der Verehrung, für den das Überirdische offen steht; so schon Apg. 6. [D. mußte hier besser scheiden zwischen der rein kirchlichen Auffassung, für die der Mart. gerade auch aus seiner sittlichen Tat heraus zum Kultgegenstand wird (vgl. Jb. 2 S. 18 ff.) und der volkstümlichen Umwandlung der Mart.-Verehrung, in der tatsächlich die antike Heroenverehrung vielfach weiterlebt und daher das kirchl. Ideal herabgesetzt wird.] Parallele Entwicklung im Islam, wo der M. zunächst der im Kampfe gegen die Ungläubigen Gefallene ist, dann aber auch der durch katastrophische oder pathologische Anlässe Gestorbene. [244

Sisto Colombo, *Gli „Acta Martyrum“ e la loro origine* (La Scuola Catt. 6. S. 3 [1924] 30—38; 109—122; 189—203). Eingehendes Referat über H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Brüssel 1921) mit selbständigen Bemerkungen; besonders werden die sog. heidnischen Acta Martyrum, d. h. die in Papyrusurkunden fragmentarisch erhaltenen Akten der von alexandrinischen Juden gegen antisemitische Griechen angestregten Prozesse einer sorgfältigen Prüfung unterzogen und der tiefgehende Unterschied zwischen ihnen und den christlichen Märtyrerakten hervorgehoben; das gleiche gilt von den *exitus inlustrium virorum*, welche sich bei Plinius d. J. und Tacitus angedeutet finden. Ein aufmerksames Studium des *Martyrium Polycarpi* zeigt, daß die Märtyrerakten nicht schematische Nachbildungen der Leidensgeschichte Christi sind. H. H. [245

J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (Forsch. z. Christl. Literat.- u. Dogmengesch. hg. von Ehrhard u. Kirsch XIV 4. Paderb. 1922) gibt nach einem Kap. über die vorchristl. Gnosis eine Dogmatik der christlich-gnost. Systeme, die dann mit dem entwickelten kathol. Dogma verglichen werden. Der naturalistische



Charakter auch der christl. Gnosis tritt dabei stark hervor. Bei dem Vergleich zwischen gnost. und kath. Dogmatik wäre eine Rücksichtnahme auf den damaligen Stand der kath. Lehre wohl fördernder gewesen. Für die vorchristl. Gnosis hätte R. Reitzenstein (Jb. 1 Nr. 64) und die daran anschließende Literatur viel geboten; doch hatte Verf. schon 1917 abgeschlossen. Auf die gnost. Liturgie wird oft, wenn auch kurz hingewiesen; so S. 40 Taufe Simons mit Feuerwirkung; 72 Taufe (löscht das Feuer = Sünde) und Abendmahl in den klem. Recogn.; 78 Sakr. als Mittel der Erlösung; 90 Epiphanie bei den Basilidianern; 122 unsittliche Mysterien der Phibioniten usw. [vgl. Jb. 3 Nr. 207]; 126 f. Salbung und Siegelung des „Sohnes“ durch den „Vater“ zur Vermittlung der Gnosis bei den Diagramm-Gnostikern; 132 Mysterium der Justinianer, Eid vor der Initiation, danach Schau der Gottheit und Trinken des Lebenswassers = Geistestaufe; 171 ff. Sakr. des Markos: ἀπολύτρωσις in Form einer Vermählung oder eines Taufaktes mit hebräischen Formeln, danach Salbung, Taufe für die Toten und Sterbenden, Abendmahl; 178 Sakr. bei Herakleon; 182 Taufe = λύτρωσις bei Theodotos; 196 Wasser- und Öltaufe der Naassener; 203 Weiheritus (Brandmal am rechten Ohrfläppchen) der Karpokratianer; 217 Sakr. bei Markion; 223 Tatian verwendet nur Wasser bei der Lit.; 233 Taufe und Salbung in der Pistis Sophia als letzte Weihe für das Lichtland; 243 und 245 ff. Sakr. der Pistis Sophia, Opferhandlung (προσφορά); 255 ff. Mysterien der Jeûbücher. 299—309 Vergleich der gnost. Sakr.-Auffassung mit der heutigen theolog. Betrachtung der kath. Sakr., der jedoch nicht voll befriedigt. Die gnost. sind nach St. alle magisch, was doch wohl nicht zutrifft; besser wäre „theurgisch“. Auch die Wirkung der kath. Sakr. ex opere operato müßte feiner bestimmt werden; dann würde sich erst die Verwandtschaft und doch grundlegende Verschiedenheit der beiden Seiten hervorheben. Überhaupt mag die treffliche Arbeit St. dazu anregen, dem Problem der gnost. und kath. Sakr. näherzutreten. St. sagt mit Recht, die γνώσις müsse eigentlich alle Sakr. ablehnen. Trotzdem hat sie eine Fülle von Mysterien. Haben diese vielleicht auf die Entfaltung der kath. Mysterien (Sakramente ist zu eng) eingewirkt? St. berührt nur ganz kurz die Epiphanie, die bei den Basilidianern zuerst gefeiert wurde. Bei ihnen war diese Feier systemgemäß. Wie und mit welchen Änderungen hat die Kirche dies Fest übernommen? S. 309 meint St., das „Sakr. des Brautgemachs“ könne höchstens in Parallele gesetzt werden zum Sakr. der Ehe. Viel näher steht doch der μυσταγωγία τοῦ νυμφῶνος (Iren. I 21, 3; vgl. I 13, 3) das Mysterium der consecratio (und desponsatio) uirginum, die auch mit Vorliebe gerade an Epiphanie, der Hochzeitfeier Christi und der Kirche, erteilt wurde. — S. 59 letzte Z. muß es statt „zwischen Aaron und Jesus“ heißen: nach Josue. 63 βαπτίσματα sind Waschungen. 161 N. 1 lies παρορησία, demgemäß ist der Text zu verbessern. 181 Z. 9 f. lies: pneumatische Jesus... psychischen Christus. 188 Z. 3 Ich werde, was ich will; Z. 11 Zeeser. 191 Z. 25 Bewegende. [246]

E. Bickel, *Protogamia und Donatismus in Afrika* (Hermes 58 [1923] 426—440) (vgl. Jb. 3 Nr. 233). „Patriarch“ im 4. Jh. im Osten ein Ehrentitel für irgendwie ausgezeichnete Bischöfe; im 5. Jh. Amtsbezeichnung, zunächst auch für andere Metropolitane als die von Rom, Alexandria, Antiocheia, Konstantinopel und Jerusalem, auf die sie später beschränkt wird; im Westen für kath. Bischöfe im 4. und 5. Jh. nicht einmal inoffiziell belegt; der röm. B. *papa*, was über *patriarcha* steht. — Die Inschrift gehört eher in die Donatistenzeit, wo die Bischöfe, wenn nicht Patr. genannt, so doch höher als Patr. geschätzt werden. Dazu paßt der Begriffsinhalt der *protogamia*. Die Donatisten lehnten jedes kath. Sakrament ab. Sie zwangen die *uirgines quae iam spiritaliter nupserant* zu *secundas nuptias* (Optat. VI 4 p. 149 ff.), schmolzen kath. Altarbecher ein (VI 5 p. 152), wuschen die Kirchenwände, fast das Wasser selber, weil ein Katholik ihm genahet sein konnte (VI 6 p. 154). „Sollte diesem Wesen nicht auf dem Gebiete des Eherechts die Protogamie entsprechen, gleichsam die donatistische Abstempelung jedweder Ehe nach der Bekehrung zur Sekte“ (S. 438). [247]

**Jos. Kroll**, *Beiträge zum Descensus ad inferos* (Verz. d. Vorles. an d. Akad. zu Braunsberg im W. 1922/23, Kgsberg i. Pr. 1922) will philologisch „aus dem oft behandelten Material“ „den Typus der Hadesfahrt heraustreten lassen und die Geschichte der Descensus schilderungen auf eine kurze Strecke verfolgen“. Die Predigt Christi in der Unterwelt und den Kampf mit dem Höllenfürsten betrachtet Kr. mit Bousset als zwei ganz verschiedene Typen, den zweiten als eine Anleihe beim Mythos; beides scheint mir unbewiesen; ersteres ist nur ein Ausschnitt aus dem Siege über die Unterwelt, und dieser, von den Christen pneumatisch aufgefaßt, hat höchstens in der Form des Ausdrucks bei der Mythologie einiges entlehnt. Kr. verfolgt die Darstellung des *Desc.* in der Anaphora, besser wohl Eucharistia, da A. die orientalische Bezeichnung der Euch. ist. Auch hier unterscheidet er in allzu engem Anschluß an die Werke G. P. Wetters zwei Typen: einen, in dem die Wohltaten Gottes in der Natur und an den Menschen dargelegt werden, einen zweiten, in dem Christus im Vordergrund steht. Diese zwei Typen können jedoch nicht so geschieden werden. Das Schema der altchristl. Euch. enthielt beides (s. *Eccles. or.* II); erst später zeigt sich in der *Apost. Überl.* ein bloß christologischer Typus, der aus dem andern verkürzt erscheint. Übertrieben ist es auch, wenn Tod und Hadesfahrt den Mittelpunkt des zweiten Typus, ja nicht selten den einzigen Inhalt der euchar. Liturgie bilden sollen. Der *Desc.* erscheint vielmehr nur als ein Teil des *opus redemptionis*, das in Tod und Auferstehung gipfelt. Der *Desc.* ist deshalb ein Teil des Mysteriums, wie Kr. mit Recht hervorhebt. Kr. verfolgt dann die „liturgisch feierliche, hymnodische Form“ der Schilderung der Hadesfahrt und will über die „allgemeine Form des Prosahymnus hinaus noch tiefere Stilzusammenhänge erkennen, die diese Art von christologischem Hymnus und in ihm als Kernstück die Hadesfahrt geschaffen hat“. Es ist aber doch nur der allgemeine Stil des Prosahymnos, der sich in den liturg. und außerliturg. Schilderungen äußert. Kr. verfolgt das Motiv dann in den Oden Salomons, die aber doch wohl kaum liturgisch sind, auch nicht allgemein christlich („die Christen“ S. 15). Andererseits sollen nun die Oden Sal. das Mysterienerlebnis, wie es die Eucharistia darstellt [der von Kr. bes. benutzte Kanon Hippolyts läßt sich übrigens jetzt nach den Forschungen Schwartzens und Connollys zeitlich festlegen], abschwächen und dramatisch ausgestalten; die Dramatisierung findet Kr. dann auch in spätern Liturgien. Hier ist aber nicht immer der *Desc.* allein geschildert, sondern der Sieg Christi durch Tod und Auferstehung überhaupt; auch bei Germanus (PL 72, 91) ist die Hadesfahrt nur ein Ausdruck für den Sieg Christi. So auch in der Mystagogie des *Testam. Dom.*, deren Analyse durch Kr. mir nicht genug bewiesen scheint. Kr. arbeitet zu sehr wie Wetter mit Werturteilen, mit „man möchte“, „wohl“, „vielleicht“, „natürlich“, so daß die Beweise nicht durchschlagend sind; auch sucht er in den Texten Dinge, die diese nicht geben wollen. Es ist daher auch schwierig, dem Beweisgang zu folgen und ihn anzuerkennen. Als Ergebnis will Kr. schließlich feststellen, daß der Typus der Hadesfahrtschilderung nichts anderes sei als die Wiedergabe eines christologischen Hymnos der Liturgie. Ganz nach Wetters Art glaubt er in der Liturgie eine Manifestation Gottes zu sehen, die unerwartet erfolgte und Entsetzen auslöste; die erschrockenen Fragen des Thanatos *Quis est hic eqs?* beziehen sich ursprünglich auf den erschrockenen unwissenden Mysten, dem der Mystagoge antwortet; so sei die Dramatisierung des *Descensus*-Berichts aus der Liturgie erwachsen; damit sei das Mysteriendrama gegeben. So richtig nun auch die Auffassung der Lit. als Mysterium ist, so darf man sich doch nicht in Wetterscher Art das Mysterium expressionistisch vorstellen. Vielmehr gibt die Eucharistia in kontemplativ-theol. Weise und hymnischer Form einen Überblick über die ganze *oekonomia*, wobei auch der *Desc.* beschrieben wurde. Möglich ist es, daß dabei in der Lit. zuerst der Typus der *Desc.*-Schilderung sich bildete; ebensogut ist es aber auch möglich, daß der Typus sich schon außerhalb der Lit. entwickelt hatte. Sowohl in der Lit. wie außerhalb diente die *Desc.*-Schilderung der Beschreibung

des Erlösungswerkes Christi; in der Lit. gibt die Eucharistie dabei den Begleittext zu dem mystischen Geschehen ab. Mehr zu sagen, heißt m. E. moderne Gedanken in die altchristl. Lit. hineinbringen („ekstatisches Miterleben der Hadesfahrt im Mysterium“ S. 30). So wirkt ja auch nach Kr. das Motiv weiter, als das Miterleben des Myst. aufgehört hatte, wird sogar noch ausgebaut. Kr. verbreitet sich dann weiter über die *Desc.*-Schilderung bei den Homileten und in volkstüml. Literatur, ferner im Zauberspruch. S. 55 N. 1 Hinweis auf das Responsorium der 2. Nokturn der Karsamstagsmette: *portas Mortis et seras eqs.* und auf einen Gesang bei der Osterprozession im Ermland: *Cum rex gloriae Christus infernum debellaturus intraret et chorus angelicus ante faciem eius portas principum tolli praeciperet, sanctorum populus, qui tenebatur in morte captivus, voce lacrimabili clamaverat: advenisti desiderabilis, quem expectabamus in tenebris, ut educeres hac nocte vinculatos de claustris. te nostra vocabant suspiria, te larga requirebant lamenta, tu factus es spes desperatis, magna consolatio in tormentis.* — S. 36 ff. einiges Material über die Unterweltschilderung (Schweigen der Toten, Dunkel); S. 40 Macht des Wortes. [248]

**C. M. Kaufmann**, *Amerika und Urchristentum* (Mnch. o. J.). Die vorzügliche, besonnen abwägende Studie verdient die ernste Beachtung auch der liturgiegeschichtl. Forschung. Sie berücksichtigt zwar nicht unmittelbar die Liturgie. Aber wenn die darin angenommenen Beziehungen zwischen dem alten Christentum und dem vorkolumbischen Amerika sich als richtig erweisen sollten — die Schrift will nur ein Hinweis sein —, so wäre damit auch der Liturgiegeschichte ein neues Arbeitsfeld gewiesen. Th. M. [249]

**K. Neundörfer**, *Bedingtes und Unbedingtes in der Stellung des hl. Paulus zur Frau* (Die christl. Frau 22 [1924] 100—101). P. Tischlers Untersuchung über *Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus* (Jb. 3 Nr. 198) weiterführend und ergänzend. Das kirchliche Verfassungsrecht müsse sich nach symbolischen Gesichtspunkten richten. Weil Christus ein Mann war, müsse auch die Kirche eine männliche Verfassung haben. Daher müsse das Priester- und Lehramt dem Manne vorbehalten bleiben. Der Gedanke könnte noch tiefer begründet werden. Denn die alleinige Befähigung des Mannes zur Kirchenverwaltung und -belehrung beruht darauf, daß er als Mann allein die vitalen Tätigkeiten Christi an seiner Kirche stellvertretend vornehmen kann, als welche wir im Sinne des Mysteriengedankens die Sakramente auffassen müssen. Der Mann allein kann Leben zeugen und darum allein der Kirche neu das göttliche Leben vermitteln. Selbst im Notfalle soll eher ein Mann als eine Frau taufen (CJC c. 454). Die Frau vollendet sich in der Angleichung an die Leben empfangende Kirche. Beide aber sind hineingetaucht in das Mysterium des neuen Lebens, das in unendlicher Liebe und Fruchtbarkeit zwischen Christus und seiner Kirche waltet. A. W. [250]

**L. Allevi**, *L'azione femminile nei primordi della Chiesa cristiana* (La Scuola catt. S. 6 vol. 2 [1923] 689—704). Spricht von der einflußreichen Tätigkeit der christl. Frauen in den ersten Zeiten der Kirche, bes. auch für die Verbreitung des Evangeliums und den Unterricht in der christl. Heilslehre. Allerdings waren sie nach der Weisung des hl. Paulus vom öffentlichen Lehramte ausgeschlossen; diese Verordnung wurde um so strenger eingehalten, als die Montanisten ihren „Prophetinnen“ die volle Lehrgewalt zusprachen. Die christl. Frauen betätigten sich hauptsächlich in der Pflege der Kranken und Hilfsbedürftigen, in der Fürsorge für die Bekenner in den Kerkern; nach der *Apost. Kirchenordnung* waren damit die „Witwen“ betraut; Lukian macht in seiner Schrift *de morte Peregrini* diese Liebestätigkeit der christl. Witwen zur Zielscheibe seines Spottes. Nach I Tim. 5, 3 sqs. bildeten die Witwen bereits in apostol. Zeit eine eigene Klasse in der christl. Gemeinde; doch scheinen sie noch kein besonderes Amt ausgeübt zu haben (?). Dagegen haben sie in der nachfolgenden Zeit große Bedeutung in der Kirche erlangt.



Wenn das Konzil von Laodicea (can. 11) und der hl. Epiphanius (haer. 79, 4) die Diakonissen *προεβύτιδες* nennt und Tertullian, *ad uxorem* I, 7 sagt: *disciplina ecclesiastica viduam eligi in ordinationem nisi uniuirum non concedit*, so kann man daraus schließen, daß die Diakonissen aus dem Witwenstande genommen wurden, doch wissen wir über die Einsetzung der Diakonissen kaum etwas Positives; die *duae ancillae quae ministrae dicebantur* im Briefe des Plinius an Trajan (Ep. X, 96) waren aller Wahrscheinlichkeit nach Diakonissen. Die *Apost. Konstitutionen* räumen ihnen die Aufsicht über die Jungfrauen und das Matroneum ein, nach dem *Testamentum Domini* (II 20) durften sie auch kranken Frauen die Eucharistie bringen. Die *Apost. Konstit.* (VIII 16—19) verordnen, daß ihnen der Bischof die Hände auflege und dabei ein Weihegebet spreche; doch ist diese *χειροτονία* wohl bloß eine Benediktion, keine Weihe, die einen hierarchischen Grad verleiht. Im Okzident erlosch das Institut zwischen dem 4. u. 6. Jh., länger erhielt es sich im Orient, wenigstens bis zum 8. Jh. [Die Darlegung ist mangelhaft.] H. H. [251]

## II. Texte.

G. Horner, *A new Papyrus Fragment of the Didaché in Coptic* (Journ. of Theol. Stud. 25 [1923/24] 225—231). Pap. British Museum Or. 9271 vielleicht aus der Nachbarschaft von Oxyrhynchos, wahrscheinlich eine Rolle; seit 1923 im Brit. Mus. Schrift wohl 5. Jh. Enthält Didache von 10, 3 Mitte bis 12, 2 Mitte. Dies Fragment entspricht weithin dem Fragment der Didache in den äthiop. Statuta Apostolorum. Wichtigere Varianten zum griech. Text (ed. Funk): 10, 3 *ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν* fehlt. Through Jesus thy son. 5 *τὴν ἀγιασθεῖσαν* fehlt. 6 Let come the Lord... Osanna to the house of David. Nach 10, 6 ein wichtiger Einschub über das Myron: But concerning the words with the aroma (ointment) give thanks thus as we say We Give thanks to thee, O Father, concerning the aroma (ointment), this about which thou showedst us through Jesus thy son. Thine is the glory eternal, amen. 11, 2... teach you in other doctrines destroying the first. 11, 4 every apostle who cometh as far as to you let him stay a day. But if there is need, let him stay days 2... 11, 11 Every prophet true, they having proved these (things) which he teacheth, and as he doeth mystery of a tradition according to good order in the Church [dies beruht auf einer Auslegung Horners; das Kopt. entspricht dem griech. *μυστήριον κοσμικόν*] they are not giving judgement against him among you... Vgl. auch C. Schmidt, *Ein neuer Didachefund* (Deutsche Lit.-Ztg. N. F. 1 [1924] 95 f.), der außerdem auf *Oxyrh. Pap.* XV 12 f. hinweist, wo 2 kleine Pergamentblätter mit Stücken des griech. Textes 1, 3—4; 2, 7—3, 2. Diese auch abgedruckt und besprochen von R. H. Connolly O. S. B., *New Fragments of the Didache* (J. of Theol. Stud. 25 [1923/24] 151—153. [252]

*Neutestamentliche Apokryphen: In Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen hg. von Edgar Hennecke.* 2., völlig umgearb. u. verm. Aufl. (Tüb. 1923) bietet eine fast vollständige Übersicht über die urchristl. Literatur (mit Ausschluß des N. T.) bis zur Mitte des 3. Jh., darunter viele für die Liturgiegesch. wichtige Texte. — Vgl. die wertvolle Kritik von M. R. James (Journ. of Theol. Stud. 25 [1923/24] 184—189, 422—425), der selbst ein *Apocryphal New Testament* vorbereitet. [253]

H. J. M. Milne, *A new Fragment of the Apology of Aristides* (Journ. of Theol. Stud. 25 [1923/24] 73—77). Papyrus Brit. Mus. Inv. No. 2486. Darin auch die Stelle über die Danksagung und das Begräbnis [15, 10 f. ed. Geffcken], die hier so lautet: *ὡς ἥς ο ὁς αυτοῖς προσεεταξεν ευχαριστουσιν αὐτῷ κατὰ πρωίας-καὶ πᾶσαν ὥραν ἐν παντὶ βρωτῷ καὶ ποτῷ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀγαθοῖς. εἰ δὲ καὶ ἀποθάνῃ τις εὐσεβὴς ἐξ αὐτῶν χαίρουσιν καὶ ευχαριστοῦσιν καὶ προσευχονται περὶ αὐτοῦ καὶ προπεμποῦσιν ὡς ἀποδημούντα κτλ.* — Der Text veröff. auch von G. Krüger (Theol. Lit.-Ztg. 49 [1924] 47 f.). [254]

**R. Wagner**, *Der Oxyrhynchos-Notenpapyrus* XV Nr. 1786 (Philologus 79 [1923] 201—221). Ende des 3. Jh. Erhalten der Schluß des Hymnos. Zur Notation die vokalen Zeichen der hypolydischen Skala des Alypius verwandt. Das Maß bisher nur in der etwa gleichzeitigen latein. Dichtung belegt. Kein bisher bekanntes Beispiel zeigt solchen melodischen Reichtum. Der Stil des etwas älteren Berliner Paians war Vorbild. Der Pap. beweist den Einfluß der griech. Kunst auf die christliche. Inhalt ist das uralte Motiv des Preises Gottes aus seinen Werken. Der Hymnus wäre denkbar als Dank zur Mahlzeit wegen *δοτῆρι πάντων ἀγαθῶν*. Bisher ältestes Stück christlicher Kirchenmusik. [255]

**C. del Grande**, *Inno cristiano antico* (Riv. Indo-Greco-Italica 7 [1923] 173—179). Der Jb. 2 Nr. 157 und 273; 3 Nr. 370 erwähnte H. Oxyrh.-Pap. XV S. 24 ff. wird so gelesen und ergänzt: . . . *δοῦν | πᾶσαι τε θεῶν | λόγμοι ἀρεταί* | [*δοα κόσμος ἔχει*] | 5 [*ἀντ' οὐρανῶν*] | [*ἀγίου πρ*]υτανέω | *σιγάτω, μηδ' ἄ | στρα φασεφόρα* λ[α | *μπ*]έ[σ]-*θων, λειβ[έ]* | 10 [*σθων μὴ πηγαι*] | *ποταμῶν ῥοθίων* | *πᾶσαι, ἑμνοῦ ντων δ' ἡμῶν* | *πατέρα χ' υἱόν* | 15 *χ' ἄγιον πνεῦμα, | πᾶσα[ι] δυνάμεις | ἐπιφωνούντων | ἀμὴν ἀμὴν.* | *κράτος <κ>αἰνος* | 20 [*δόξα τε θεῶ*] | [*δωτ*]ῆ[ρι μόνω] | *πάντων ἀγαθῶν, | ἀμὴν ἀμὴν.* Parallelen und Musikzeichen besprochen. Das Metrum erscheint als eine vom Gesang unabhängige metrische Form. Die Quantität um 200 in Ägypten nicht mehr entscheidend. [256]

**P. Galtier**, *La „Tradition apostolique“ d'Hippolyte* (Rech. de science rel. 13 [1923] 511—527). Die *Traditio apostolica* des Hippolytus, die nach Connolly und Duchesne identisch ist mit der *Ägypt. KO*, hatte kaum offiziellen Charakter und enthält einzelne Riten, die sicher nicht allgemeine Geltung hatten, so z. B. eine von der Firmung verschiedene Handauflegung und Salbung. Das *Testamentum Domini* hat diesen Ritus beibehalten, während er in den *Canones Hippolyti* unterdrückt ist. Ob Hipp. selbst als Schismatiker diese Neuerung eingeführt hat oder ob sie von einem anderen stammt, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Noch auffallender ist ein anderer Ritus, den die *Trad. apost.* vorschreibt: den Neugetauften wird nicht bloß die hl. Kommunion unter beiden Gestalten und eine Mischung von Milch und Honig gereicht, sondern auch ein Becher mit Wasser, über den die Danksagungsworte gesprochen wurden, und zwar vor dem Mischtrank und dem konsekrierten Kelch und mit der nämlichen Formel: *In Deo Patre omnipotenti et domino Iesu Christo et Spiritu Sancto et sancta Ecclesia*. Die Anspielung an diesen Ritus bei Clemens Alex. *Paedag.* I 6 ist nicht sicher, während das *Sacram. Leonianum* nach dem Urteile Useners, Duchesnes und Connollys tatsächlich den eigentümlichen Ritus kennt; doch ist dieses Sakramentarium eine bloß private kritiklose Sammlung lit. Stücke und beweist nichts für eine in Rom geltende Praxis; eine solche wird durch Hieronymus, *in Is.* c. 55 geradezu ausgeschlossen. Es legt sich die Vermutung nahe, daß der Urheber der Neuerung gerade auf Is. 55, 1: *Omnes sitientes venite ad aquas . . . emite et comedite . . . vinum et lac* Bezug nahm. G. glaubt, daß auch nach der Aussöhnung Hippolyts mit der Kirche seine Anhänger eine Zeitlang im Schisma verharrten und bei ihren Sondergebräuchen blieben; es ist möglich, daß die Salbung, wie sie im römischen Firmungsritus vorgeschrieben ist, diesen Sondergebräuchen entnommen ist; so ließe sich vielleicht die dunkle Stelle im *Liber Pontif.* erklären, wo es vom hl. Silvester heißt: *Constituit crisma ab episcopo confici et privilegium episcopis contulit ut baptizatum consignent propter haereticam persuasionem*. Es kann sich nicht darum handeln, die Firmung den Bischöfen zu reservieren; denn das war bereits seit den Zeiten des hl. Cyprian der Fall; noch weniger handelt es sich um die Einführung der Firmung in Rom, als ob sie dort vorher unbekannt gewesen wäre. s. Jb. 6 Nr. 208! H. H. [257]

### III. Gebet, Sakramente, Messe, Agape, Feste.

J. Lebreton S. J., *La prière dans l'Église primitive* (Rech. de sciences religieuses 14 [1924] 5—32, 97—133). Im ersten Teile der Studie stellt L. fest, daß die Gebete der ersten Christen sich meist auf die Vermittlung des Sohnes stützen. Dann handelt er über Christus im christl. Gebete, mit Hilfe der alten Liturgien, der Schriften der Theologen und der Märtyrerakten. Letztern weist er besondere Bedeutung zu; die Märtyrer seien die wichtigsten Zeugen des christlichen Glaubens, während die Theologie nur die rationelle Erklärung des Glaubens sei. L. G. [258]

E. Kalinka, *Das Pfingstwunder* (Commentationes Aenipontanae X [Innsbruck 1924] 3—29). S. 8 Pfingsten als Geistestaufe, die Mk. 1, 8, Matth. 3, 11, Luk. 3, 16, Joh. 1, 33, Apg. 1, 5; 11, 16 der Wassertaufe im Jordan gegenübergestellt wird. — S. 14 N. 2 Feuererscheinung bei übernatürlichen Ereignissen. — S. 21 Jüd. Pfingstfest erst in jüngerer Zeit Erinnerung an die Gesetzgebung am Sinai. [259]

J. de Ghellinck S. J., E. de Backer, J. Poukens S. J., G. Lebacqz S. J., *Pour l'histoire du mot „Sacramentum“*. I. *Les Anténicéens* (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Fasc. 3. Löwen-Paris 1924). Unter der Leitung de Gh.s haben sich mehrere Gelehrte zusammengefunden, um den Begriff *sacramentum*, der für die Liturgie so überaus wichtig ist, zu erforschen. Dieser I. Bd. bringt alle vornizänischen Stellen, ordnet sie und gibt auch den Versuch einer Entwicklungsgeschichte, wenn die Verf. auch zunächst nur eine Materialsammlung geben wollten. Besser wäre es wohl gewesen, zuerst die Entwicklung zu geben und dann eine kurze Statistik der Zeugnisse. Die Verf. isolieren s. zu sehr; es müßte auch *mysterium* mit in Betracht gezogen werden. Außerdem hätte auch das christl. *μυστήριον* wenigstens im Hintergrunde mitbehandelt werden müssen; ja, schließlich die gesamte, auch antike Entwicklung von *μυστήριον*, auf der die christliche Terminologie aufbaut. Erst dadurch wäre die christl. Bedeutungsentwicklung voll zu verstehen. Der Mangel hierin hat die Verf. zu vielen Irrtümern geführt, bes. zu einer zu starken Hervorhebung des Sinnes „Eid“ und zu einer Trennung von dem Mysteriensinn, der nach ihnen erst allmählich und äußerlich mit dem „Eid“-sinn sich verbunden habe. Auch die Liturgie ist zu wenig zu Rate gezogen. — *μυστήρια* sind zunächst die geheimen Weihen und Begehungen der Antike; dann auch einzelne Teile der Weihen; Formeln, Gegenstände, Abzeichen usw. Sie sind in mystischen Schweigen gehüllt, den Profanen unzugänglich. Die Terminologie der Mysterien geht dann in die religiös gerichtete Philosophie über (vgl. O. Casel, *De philosophorum Graec. silentio mystico*. Gießen 1919). Mysterien werden nun die religiösen, dem Verstande unzugänglichen, nur durch Ekstase und Offenbarung zu erreichenden Wahrheiten; das Göttliche selbst ist das (Ur-)Mysterium. Außer dem eigentlichen Schweigen gibt es auch eine mystische Verhüllung durch Symbole, die damit auch zu Mysterien werden. Es gibt also einen konkret-liturg. und einen abstrakt-theol. Sinn von Mysterium. Als *μυστήριον* zu den Lateinern kam, erleichterte ein Umstand das Verständnis und die Übersetzung des sonst dem Abendländer fremden Begriffes. Die Myst. waren eine *τελετή*, Weihe. Die Lateiner hatten eine Weihe in der *deutio*, Selbstverfluchung des Eides (*sacramentum*; das Wort = *consecratio*). Bes. der Militäreid galt als Weihe (vgl. Liv. X 38). Ferner begannen die Mysterien gewöhnlich mit einem Eid (*sacramento rogari* auf die religiöse Miliz bei Apul., Metam. XI 15). Es bestand also eine gewisse Annäherung zwischen *μυστ.* und *sacr.* Schon Liv. XXXIX 15 nennt die Weihe an Bacchus s. und bringt damit den röm. Fahneneid zusammen. Der militär. Sinn konnte auch dort, wo s. zunächst nur *μυστ.* übersetzen sollte, immer wieder neu aufklingen. Für gewöhnlich aber stand s. = *mysterium*; beide Wörter wurden ganz synonym und daher s. auch auf abstrakte Lehren angewandt. — Die Christen übersetzten natürlich *μυστ.* in den hl. Schriften und sonst dem Gebrauche ihrer Zeit entsprechend mit *m.* oder *s.*



Tertullian fand das vor, betonte nun aber bei dem Taufmysterium stark den Sinn „Eid“, zumal da die *ἀπόταξις* und die *σύνταξις* vor dem Taufbade und die *interrogatio baptismi* im Taufsymbol auch formell an den Fahneneid erinnerten (vgl. Jb. 1 [1921] 126). Daneben aber bleibt die Bedeutung von *s.* und *m.* = Mysterium durchaus bestehen. Es ist nicht richtig (de Backer S. 150), daß Tertull. von der Bedeutung „Eid“ ausgegangen sei; erst allmählich habe *s.* die Mysterienidee angenommen, und diese sei schließlich vorwiegend geworden. Vielmehr führte die Betrachtung der Taufe als *μύησις*, *initiatio* (Kultsinn) zur Bezeichnung der Taufe als *s.*, und dies Wort erst, das aber nicht bloß militärisch, sondern auch mystisch zu nehmen ist, regte zu einer Ausnutzung des Sinnes „Eid“ an. Daneben sind die andern Weihemittel der Kirche, und bes. ihre Opferhandlung, Mysterien im Kultsinne. Dazu kommt der abstrakt-theol. Sinn: geoffenbarte Heilslehre (Heilsökonomie), verborgene göttliche Wahrheit, einzelne Lehre; Mysterien d. h. Symbole sind die Typen des A. T. und alle Bilder einer tieferen religiösen Wahrheit. „Mysterium“ ist also der Wurzelbegriff, aus dem alle andern Bedeutungen herauswachsen. Die Grundzüge dieser Terminologie äußern sich bei allen christl. Schriftstellern und verschieben sich bei den einzelnen nur in unwesentlichen Dingen. Gemäß dieser Entwicklung sind dann die einzelnen Teile des Werkes zu beurteilen, das immerhin eine dankenswerte Vorarbeit ist durch die Stellensammlung und manche Beobachtung; vgl. meine ausführliche Besprechung in der *Theol. Rev.* 24 (1925) 41—47. [260]

A. D. Nock, *The Christian 'sacramentum' in Pliny and a pagan counterpart* (The class. Rev. 38 [1924] 58 f.). Das Wort *sacr.* bei Plin. ad Trai. ep. 96, 6 bedeutet = Eid. N. vergleicht den Inhalt dieses christl. Eides mit einer Stelle der „Reiseberichte“ von Keil u. Premenstein, Wiener Denkschr. LVII 1 S. 18 Nr. 18, Abb. 10 (aus Philadelphia). [Jetzt bei Dittenberger, *Sylloge inscr. Graec.* 3 Nr. 985; ferner: O. Weinreich, *Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelpheia in Lydien*. Sitz.-Ber. Heidelb. Ak. Wiss. 1919 Abh. 16. Der Vergleich dieser Stelle mit dem Pliniusbriefe schon bei O. Casel, *Die Messe als heilige Mysterienhandlung*; Ben. Mschr. 5 (1923) 155 N. 3.] A. M. [261]

Erwin R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (Jena 1923). Das gründliche Buch kommt für uns in Betracht in Kap. IX: *Redemption and the Christian life*, wo G. die Sakramente behandelt. Mit Recht weist er S. 277 darauf hin, daß Justin für Nicht-Christen schreibt, seine (erhaltenen) Schriften also keineswegs ein vollständiges Bild seiner Anschauung vom Christentum geben. J. war sicher „a Christian mystic“. S. 257 über Taufe als *φωτισμός*, womit J. nach G. zugleich mit dem Ritus die innere Erfahrung des Getauften beschreibt, d. h. das Kommen des ganzen Logos in den Menschen (?). — S. 258: „Justin may have connected the Cross with the breaking of the power of the demons because of the conspicuous part which the Cross played in exorcisms.“ Gewiß; aber tatsächlich gilt das Umgekehrte. Justin ist kein individueller Schriftsteller, sondern ein Kirchenschriftsteller; er muß also nicht zu sehr isoliert, sondern in die Tradition hineingestellt werden; dann erschließen viele seiner Worte erst ihren ganzen Inhalt. Weil G. nur sich an die Worte J.s hält, sagen ihm auch die Stellen über die Eucharistie (S. 271—276) nicht viel; sie ist immerhin höchste Form des Gottesdienstes, Teilnahme am Leibe und Blute Christi, Gedächtnis der Menschwerdung und Passion, Gottes allein würdiges Opfer. Eine Theorie der Euch. hatte J. nach G. nicht. Aber selbst die wenigen Worte J.s zeigen doch deutliche Ansätze zu einer eucharist. Doktrin. Der bekannte Satz aus I. Ap. 66 *οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον κτλ.* wird S. 274 nicht ganz richtig übersetzt: ...that food for which thanks was given by the word of thanksgiving offered by him (the president?) ... Richtig ist: „die durch das von ihm (Jesus) stammende Gebetswort eucharistierte Speise,“ d. h. die durch den Meßkanon konsekrierte Sp. [262]

Walter Lock (Theology 7 [1923] 284 f.) bespricht kurz den Text: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ποιεῖν* sei nicht gerade „opfern“, sondern „Fest

feiern“, vgl. ποιεῖν τὸ πάσχα. Die Christen feiern die Eucharistie wie die Juden das Pascha. εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν mag Erinnerung an den Tod Christi bedeuten oder auch die Menschen an den Herrn erinnern, wie der auf die Schaubrote gelegte Weihrauch (Lev. 24, 7) und das Trompetenblasen an den Festen (Num. 10, 10) den Zweck hatten, die Israeliten vor Gott in Erinnerung zu bringen (?). [S. oben Nr. 90 u. 231.]

H. H. [263]

J. W. Tyrer, *The meaning of ἐπίκλησις* (J. Theol. Stud. 25 [1923/24] 139—150). S. oben die 2. Miszelle. [264]

R. H. Connolly O. S. B., *‘The meaning of ἐπίκλησις’: a reply* (ebda 337—364). S. oben die 2. Miszelle. [265]

J. Armitage Robinson, *Invocation in the holy Eucharist* (Theology 8 [1924] 89—100). Die Macht des göttl. Namens ist ein Hauptbegriff der hebräischen Religion. Der heilige Name wird abgekürzt geschrieben, um ihn halb zu offenbaren, halb zu verbergen. ἐπικαλεῖσθαι kann Beschwörung und Verwünschung bezeichnen, gewöhnlich aber bedeutet es „anrufen“; auch wird es im Sinne von „einladen“ gebraucht; diese Bedeutung erhält das Substantiv ἐπίκλησις erst viel später. Ἐπίκλησις ist in der Regel das Aussprechen eines machtvollen Namens mit Nennung der Attribute, die der angerufenen Gottheit zukommen. Im A. T. wird der Name Gottes angerufen, im N. T. der Name Christi (z. B. Apg. 3, 6, 10, 12; 22, 16). Origenes in Joh. III 5 nennt die Taufformel eine mystische Ep., ebenso spricht der Verfasser der Apost. Konstit. III 16, 4 von der Ep. des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes. Irenaeus IV 18, 5 erwähnt die Ep. bei der Feier der Eucharistie, ebenso Origenes zu I Cor. 7, 5. Cyrillus v. Jerus. spricht von der Ep. über das Öl für die Salbung bei der Taufe (Cat. myst. II 3), über das Chrisma bei der Firmung (ebda III 3), über die Opferelemente der Eucharistie (ebda I 7, III 3); während er an der zuerst zitierten Stelle von der „Ep. der anbetungswürdigen Dreifaltigkeit“ redet, nennt er an der 2. die Ep. des hl. Geistes; Cat. myst. V 7 gibt er an, weshalb die Ep. sich an den hl. Geist richtet (ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ). Es war die Zeit der großen theolog. Kontroversen über die Gottheit der dritten Person der Dreifaltigkeit; deshalb wird gerade die Wirksamkeit des hl. Geistes bei Verwandlung der Opfergaben hervorgehoben und der Schluß (?) des Konsekrationsgebetes als Ep. bezeichnet; allmählich vergaß man den allgemeinen Gebrauch der Ep. bei jedem heiligen Ritus und verstand unter Ep. ausschließlich die Bitte um Sendung des hl. Geistes zum Zwecke der Verwandlung der Opfergaben. In diesem Sinne haben die westlichen Liturgien keine Ep. Die Mozarabische Lit. enthält das sog. Gebet *Post pridie*, eine Bitte um Annahme der Gaben und Heiligung der Elemente. Robinson verglich 225 Formulare dieses Gebetes: in 39 wird die Heiligung durch den hl. Geist erbeten, in 29 wird die Bitte direkt an Christus gerichtet, in 1 an die Dreifaltigkeit, in 6 an die Engel; für gewöhnlich wird Gott angerufen; nur in 6 Formularen wird Gott gebeten, den hl. Geist zu senden, damit er die Opfergabe verwandle; diese stammen aus dem 6.—7. Jh., weisen oriental. Einfluß auf und bilden eine Ausnahme von der allgemeinen Regel; sonst hat das Gebet um Heiligung der Opfergaben nichts mit der oriental. Ep. gemein. (S. oben die 2. Miszelle.)

H. H. [266]

*Lexicon of Patristic Greek*. Im Journal of Theol. Stud. 24 (1922/23) 473—504 werden Proben eines von Dr. Stone, Pusey House, Oxford, vorbereiteten *L. of P. Gr.* gegeben; zunächst der Artikel Ἀδάμ, dann einige Materialsammlungen, die im L. kürzer gefaßt werden. Darunter C. H. Turner, χειροτονία, χειροθεσία, ἐπίθεσις χειρῶν (and the accompanying verbs) (S. 496—504). In den Ap. Konst. ist χειροτονεῖν a) ernennen, b) ordinieren durch Handauflegung. ἐπίθεσις χειρῶν sichtbares Zeichen des Sakraments der χειροτονία, aber auch bei nicht-χειροτονία und bei der Firmung gebraucht. χειροθεσία ist der χειροτονία entgegengesetzt, schließt Ordination aus. In der *Didaskalie* steht manus impositio für χειροτονία und χειρο-

*θεσία*. In der *Apost. Überl.* Hippolyts: *episcopus ordinatur* usw. (= *χειροτ.*): *χειροθετεῖν* vielleicht einmal von Hippol. gebraucht im Sinne von Handauflegung zur Ordination. Bis zu den *Ap. Konst.* ist *χειροτ.* der ganze Prozeß einer Einsetzung in ein hierarch. Amt mit besonderer Hervorhebung der Weihe, *χειροθεσία* ist ein Teil davon, die Handauflegung. Der Constitutor selbst hat den Gegensatz von *χειροθ.* und *χειροτ.* aufgestellt, der sonst unbekannt ist. Zu *χειροθ.* wird jedoch gewöhnlich eine nähere Bestimmung beigefügt, z. B. *εἰς ἐπισκοπήν*. Außerdem wird *χειροθ.* (*χειροθετεῖν*, *χειρας ἐπιτιθεναί*) von Riten verwandt, in denen die Handauflegung als Segnung auftritt: bei Katechumenen, bei der Firmung, am Schluß der Messe, bei der Rekonziliation von Büßern und Ketzern, bei Krankenheilung, Berührung der Eucharistie, Segnung. — Nebenform *χειροπιθεσία* (Euseb., *H. E.* 6, 43, 9). Manchmal *χειρ* für *χειροθεσία*. [267]

**P. Paolucci**, *Refrigerium* (Camerino 1923) bringt nach einer etwas oberflächlichen Einleitung im Kap. I prähistor., ethnograph. und folkloristische Zeugnisse für das Bestreben, den Durst der Toten zu löschen. Opfermahl für die Heroen; beim 2. Gang Libation aus der *patera* zu Ehren der Götter mit einem Gebetsspruch (vgl. Horaz, *Oden* IV 5). In den Gräbern Speisen aufgestellt, Weingüsse. Totenmahl der Verwandten nach dem Begräbnis, wobei der Verstorbene als anwesend gedacht wird. Am 3., 9. (und 30.) Tage nach dem Begräbnis wiederum Bewirtung des Toten. Libation von Milch, Honig, Wasser, Wein; Streuen von Blumen, bes. Veilchen. Diese *parentalia* in der Grabkammer oder in einem *triclinium*, *trichila*, *pergula* in der Nähe. Inschrift von Puteoli (De Petra, *Giornale degli Scavi di Pompei* 1869 t. I p. 242): *Cubiculum superiorem ad confrequentandam memoriam quiescentium*. Kap. II: Agape und Refrigerium als Ritus. Refr. ist speziell die Agape zu Ehren der Martyrer und Toten. Kult des Martyrers an die Reliquien oder wenigstens eine reale Erinnerung gebunden. Agapentische; Gefäße zum Trinken (?); Libationen. III behandelt antike Jenseitsanschauungen und *refrigerium* bei den Christen im eschatologischen Sinne. IV Schlußbetrachtungen. Das Buch bringt kaum etwas Neues. Das reiche Material müßte besser geordnet und verarbeitet sein. Sowohl die religionsgeschichtlichen wie die christlichen Teile erwecken oft Widerspruch; doch sehe ich von einem Aufzählen der Einzelheiten ab. [268]

**F. E. Brightman**, *The Quartodeciman Question* (Journ. of Theol. Stud. 25 [1923/24] 254—270) unterscheidet die qu. Frage (Euseb., *H. E.* IV 14, 1; V 24, 16 f. 23—25) von dem Streit in Laodikeia (ebda IV 26, 3; V 13, 9), der sich wohl darum drehte, ob das Abendmahl des Herrn das Passamahl war, und der Verhandlung zu Nikaia (Euseb., *V. C.* III 14, 18—20; Socr., *H. E.* I 9) über das Osterdatum. Gabriel Daniel S. J. lehrte im 17. Jh., die Quartodezimaner hätten das Leiden, nicht die Auferstehung des Herrn gefeiert; gegen ihn Tillemont, *Mémoires* (1699) *Saint Victor* art. II p. 172 Note 1. Zuletzt handelte über die Frage C. Schmidt (Jb. 1 Nr. 209 a), dessen Erschließung qu. Praxis aus der *Epistola apostolorum* jedoch sehr unsicher ist; die Stelle könnte sich geradesogut auf den Streit von Laodikeia beziehen. — Pascha im weitesten Sinne ist ein Fest nach einem Fasten. Das Fasten war bei einigen am Samstag, bei andern Freit. und Samst., bei andern von dem Mahl nach dem Halbfasten am Freit. bis nach der Liturgie am Sonntag Morgen (etwa 40 Stunden); andere fügten mehr oder weniger von den vorhergehenden Wochentagen bei. Die 6 Fasttage im 3. und Anfang 4. Jh. ziemlich allgemein (*ἡ Μεγάλη Ἑβδομάς*, *Hebdomada maior, authentica*), wobei Freit. und Samst. durchgefasset wurde. Das Fest war die *Pentecoste*, 50 Tage. Im engeren Sinne ist Pascha der Übergangspunkt zwischen Fasten und Fest, d. h. die Ostervigil mit den *sollemnia Paschae* (Tertull., *ad uxor.* II 4). Bei Tertull., *de ieiun.* 13 f., *de orat.* 18 bedeutet P. wohl den Karsamstag. Später ausgedehnt auf die Karwoche und den Ostersonntag. Abgesehen von dem Datum ist in der ganzen Feier kein Realismus; kein Karfreitag, Palmsonntag usw.; dieser entwickelt sich erst in Jerusalem im 4. Jh.



Aetheria berichtet nur über diese Dinge, die ihr fremd sind; von der Vigil berichtet sie nichts, weil diese allgemein ist. Leo M. spricht nicht vom Karfreitag; wann dieser einen Ritus erhielt, ist schwer zu sagen; er stimmte wohl mit dem des Mittwoch überein (ein Anfang dazu steckte in dem Fasten und dem Namen *Parasceue* bei Tertull., *de ieiun.* 14). Jedenfalls wurde er lange Zeit nicht so gefeiert wie später, und es ist falsch, daß die Kirche im Unterschied von der qu. Praxis die Passion am Freitag gefeiert habe (so Neander, Hefele, Duchesne, Schmidt). Die Osterfrage bezieht sich also auf das Datum der Vigil in seiner Beziehung zum Vollmond. Br. zeigt überzeugend aus den Quellen, daß die qu. und kath. Praxis sich nur dadurch unterschieden, daß die Qu. am 14. den Ostertag feierten (mit Vigil vom 13./14., mit der das Fasten aufhörte und das Fest begann), die Kath. aber den Sonntag abwarteten; die Feier an sich war gleich, feierte den Tod und die Auferstehung des Herrn (die Passion trat später in der Vigil mehr zurück). [269]

P. Glaue, *Die Vorlesung heiliger Schriften bei Tertullian* (Zschr. nt. Wiss. 23 [1924] 141—152). Will sein Buch *Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienste*. I. Teil: *Bis zur Entstehung der altkatholischen Kirche* (Brl. 1907) durch einzelne Aufsätze fortsetzen. Regelmäßiger Gottesdienst am Sonntag, in der Quinquagesima, am Samstag (Fasttag), an Fasttagen, Halbfasttagen (Stationstagen); dazu Agapen; ob bei letzteren Lesung, wissen wir nicht; sonst wohl immer Wortgottesdienst und Eucharistia. Über die Lektionen nur kurze Andeutungen bei Tert. *De cultu fem.* II 11 *administratio dei sermonis* neben *oblato sacrificii*; *ad uxorem*. II 6 *scripturarum interiectio*; *de an. 9 scripturae leguntur*. *Apol.* 22: Prophetenlesungen; *de praescr. haer.* 36: *authenticae litterae apostolorum* verlesen; *de monog.* 12 Paulusbrief. *Apol.* 39: *coimus ad litterarum diuinarum commemorationem siquid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere* deutet auf *lectio selecta* je nach den Festen oder den Erfordernissen des täglichen Lebens. *De praescr. haer.* 41 beweist nicht, daß es damals Lektoren gab. [270]

C. Callewaert, *De wekelijksche Vastendagen in de vroegste tijden der Kerk* (Tijdschr. voor Lit. 5 [1924] 1—20, 267—276). Die Pharisäer fasteten zweimal in der Woche (Luk. 18, 12), am Montag und Donnerstag, ebenso am Anfang manche Christen. Didache 8, 1 stellt gegenüber judaisierenden Christen den Mittwoch und Freitag fest. Der Freitag hatte von Anfang an Beziehung zum Leiden des Herrn; der Mittwoch erhielt allmählich eine solche zum Verrate Christi. Das Fasten stationen genannt: *Hermas Sim.* V 1, 1—2; Tertull., *de orat.* 19 (vgl. 29: *Die stationis, nocte uigiliae meminerimus*; Lactant., *Diuin. Institut.* VII 27: *... militemus Deo militiam, stationes uigiliasque celebremus*). Die *statio* als Wachtdienst Zeit besonderer Anstrengung: Tertull., *de ieiun.* 10 *milites numquam immemores sacramenti magis stationibus parent*. Anfangs waren ausschließlich der Mittwoch und Freitag *stationes* (ebda. 2; 14). Das Bild der *militia* blieb auch später mit dem Fastengedanken verbunden; vgl. am Aschermittwoch das Gebet in der Kollektenkirche S. Anastasia (*praesidia militiae christianae... contra spirituales nequitias pugnaturi*, wohl vom hl. Leo). Das Stationsfasten dauerte bis zur Non, war keine Verpflichtung (Tertull., *de ieiun.* 2). Zur *Statio* gehört ferner die Synaxis, die aus Lesungen, Gebet und Psalmengesang und (für gewöhnlich) dem eucharist. Opfer bestand; die stationale Synaxis hatte Eigentümlichkeiten: Knien (Tertull., *de orat.* 23 *ieiuniis et stationibus nulla oratio sine genu et reliquo humilitatis more celebranda est*); gelegentlich Vorlesung von Briefen über kirchl. Angelegenheiten (s. Cypr., *ep.* 44 f., 49). In Alexandria nach Sokrates V 22 an Mittwochen und Freitagen Stationsgottesdienst ohne Meßopfer. Anders in Jerusalem (Peregr. Aetheriae, Severianus von Gabala), Karthago (Tertull., Augustin. *sermo* 227), Mailand (Ambros., *in ps.* 118, 48). Für Rom nimmt Duchesne, *Origines* 2 S. 220 keine Messe am Freitag an (für Mittwoch fehlten die Nachrichten) gemäß Innozenz I. an Decentius von Gubbio; jedoch spricht Innoz. nur von dem am Samstag jeder Woche notwendigen Fasten; die Worte *isto*

*biduo sacramenta penitus non celebrari* beziehen sich nur auf die Karwoche. Hier., ep. 51, Gerontius, *Vita Melaniae* bezeugen die tägl. Kommunion in Rom; Leo M., *sermo* 91 (PL 54, 451 f.) spricht an den Quatembertagen von der *oblato sacrificii*. Eigenes Meßformular. Der *liber comicus* ed. G. Morin (*Anecdota Maredsol.* I) gibt für Capua (6. Jh.) Lesungen für Sonntag und zwei Wochentage (jedenfalls Mittwoch und Freitag) der Fastenzeit, in der Evangelienliste für Neapel (7. Jh.) im Advent Ev. für Mittwoch und Freitag, in den ersten fünf Wochen der Fastenzeit Lesungen für Montag, Mittwoch, Freitag, für Spanien in den ersten Fastenwochen für diese Tage und Samstag. In Rom Predigten des hl. Leo am Mittwoch der Karwoche; auch sonst Mittwoch und Freitag ausgezeichnet. [271]

Luigi Gatti, *La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* (Didaskaleion N. S. I [1923] 31—43). Perpetua und Felicitas wurden in der alten Kirche hoch verehrt; Tertullian spricht *de anima* 55 von *Perpetua fortissima martyr*, der hl. Augustinus widmete den Heiligen drei *sermones*. Aus Afrika kam ihr Kult nach Italien; ihre Namen wurden in den *canon missae* aufgenommen; sie sind dargestellt auf einem Mosaik in Ravenna. Die *Passio* besteht aus der Autobiographie der Perpetua und einem kurzen Bericht des Saturus; der Kompilator ist ein unbekannter Montanist; daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß die beiden Frauen selbst dieser Sekte angehörten; ebensowenig läßt sich dies aus der Vision der hl. Perpetua entnehmen, die einen Mann in Hirtenkleidung sieht, der ihr ein Stück geronnener Milch reicht (*de caseo quod mulgebat quasi buccellam*); darunter ist nicht die montanistische Kommunion zu verstehen, die in Brot und Käse bestand, weshalb die Montanisten *Arto-tyriti* hießen; wir haben hier vielmehr den Symbolismus der Katakomben, in denen Christus als der gute Hirte mit dem Milchgefäß erscheint. Der lateinische Text der *Passio* ist als der Originaltext anzusehen, der griechische ist Übersetzung. [272]

H. H. [272]  
A. Monaci, *Per la data del martirio di s. Agnese* (N. Bull. di arch. crist. 28 [1922] 33—42). Entscheidet sich für die Verfolgung des Decius 250 oder 251. Besprechung des Hymnus auf S. Agnes, der wahrscheinlich von Ambrosius ist und in der mailänd. Lit. verwandt wurde. [273]

#### IV. Hymnen, Symbolum.

J. Lebreton, *La forme primitive du Gloria in excelsis. Prière au Christ ou prière à Dieu le Père?* (Rech. de sc. relig. 13 [1923] 322—329). Das Gloria, eins der ältesten lit. Dokumente, tritt seit dem 4.—5. Jh. in zwei Formen auf. Die eine steht im Cod. Alex. am Schluß des Psalteriums; die andere Const. Ap. VII 47. Es besteht aus einem Lob und einer Bitte. Der 1. Teil ist wahrscheinlich der ältere und geht, wenigstens in seinen wichtigeren Teilen, vielleicht bis in die Mitte des 2. Jh. zurück. Der 2. Teil ist im Al. eine Bitte an Christus, in CA eine an den Vater. Beide Rezensionen sind nicht voneinander unabhängig. Gegenüber der gewöhnlichen Annahme zeigt L., daß die Bitte an Christus die ursprüngliche Form war, daß man diese Form aber unter dem Einflusse origenistischer Ideen geändert hat. [274]

R. H. Connolly O. S. B., *On the Text of the Baptismal Creed of Hippolytus* (Journ. of Theol. Stud. 25 [1923/24] 131—139) rekonstruiert aus den vier Übers. der Apost. Überl. Hippolyts, dem *Testam. Domini* und den *Canones Hippolyti* folgendes Tauf-Credo Hippolyts (zugleich das älteste erhaltene):

Πιστεύεις εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα; Πιστεύω.  
Πιστεύεις εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, (τὸν) υἱὸν (τοῦ) θεοῦ,  
τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,  
τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα,  
καὶ ἀποθανόντα,  
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ζῶντα ἐκ (τῶν) νεκρῶν,

καὶ ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,  
καὶ καθίσαντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς,  
ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς; Πιστεύω.

Πιστεύεις εἰς πνεῦμα ἅγιον,  
καὶ ἁγίαν ἐκκλησίαν,  
καὶ σαρκοῦ ἀνάστασιν; Πιστεύω.

In den Noten Begründung im einzelnen. Die Formel *de Spiritu sancto et Maria uirgine* geht vielleicht auf Hipp. selbst zurück. — Die Tauffragen im *Gelasianum* stellen eher eine Verkürzung dar. Für das 2. u. 3. Jh. scheint kein Unterschied zu bestehen zwischen Credo und Tauffrage. [275]

H. Lietzmann, *Symbolstudien* (Zschr. nt. Wiss. 22 [1923] 257—279). Fortsetzung von Jb. 2 Nr. 163. VIII. L. widerlegt Badcock (Jb. 2 Nr. 164), nach dem R das Symbol von Ankyra in Kleinas. war und unter P. Damasus zu einer Umgestaltung der alten „gelasianischen“ Form des röm. Symbols führte. Markellos hat vielmehr R zitiert. IX. Kritik an der Konstruktion R. Seebergs (s. Jb. 2 Nr. 161). X. „Bekenntnis“ findet sich in der Urkirche bei der Taufe, in der *εὐχαριστία* im Munde des Pneumatikers, des Exorzisten usw., aber zunächst nicht in festen Formeln, wohl aber in „Bekenntnistypen“, Schemata; diese schon im N. T. erkennbar. So ein Jesusbekenntnis, eine Erweiterung durch den Christusnamen, ein breiter stilisiertes Christusbek., bes. feierlich in der Eucharistia (Apost. Überl. Hippolyts p. 106 Hauser; Const. Ap. VII 36, 3), Exorzismusformeln und Verwandtes. XI. Daneben ein zweigliedriges Bek. zu Gott und Christus: I Kor. 8, 6 (Einfluß der Akklamation *εἰς θεός*), I Tim. 6, 13 [hier ist jedoch nicht der Gekreuzigte, sondern Jesus als Vorbild der *καλῇ ὁμολογίᾳ* genannt; auch wird der zweite Glaubensartikel nicht als *ὁ* bezeichnet], II Tim. 4, 1 [auch hier ergibt sich der Hinweis auf Gericht und Epiphanie aus dem Kontext; diese beiden Stellen scheinen mir daher für den Erweis formelhafter Bekenntnisse eher auszuschneiden], Polyc. Phil. 2, Iren. III 1, 2 u. 4, 1—2 u. 16, 6, Hippol. c. Noët. I p. 43 Lagarde, Mart. des hl. Schäpûr. Benutzung als Taufsymb. nicht erweisbar. XII. Herrschend wurde das dreigliedrige Bek., das an die trinitarische Taufformel Mt. 28, 19 anknüpft. II Kor. 13, 13 Dreieinheitsformel. Formell aber sind die dreigliedrigen Formen zumeist als Entwicklung älterer zweigl. Typen zu begreifen. Urform von O baut auf I Kor. 8, 6 auf. Im ersten Artikel wirkt in *εἰς θεός* noch mehr als der elative hellenistische der jüdisch-monoth. Sinn. Auch *παντοκράτωρ* begegnet in jüd. Gebeten, dann in der Apokal. (christl. Liturgie). Spezifisch christlich ist *πατήρ*. Schon im 2. Jh. die zwei Typen: *εἰς θεόν, πατέρα, παντοκράτορα* = R, *εἰς ἕνα θ. π. π. τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν* = O. Der zweite Artikel ist erst bei Tertullian und Hippolyt durch Christologieformeln stärker erweitert; so auch in R und O. In R und O werden die Geburt und die „Aretalogie“ durch *τὸν...τὸν* eingeleitet. Diese Gliederung entspricht aber nur in R dem vorausgehenden *υἰὸν...κύριον*, während O umstellt. R ist also formell, aber nicht inhaltlich Modell für O, was durch andere Indizien noch klarer wird. Die Einfügung des *μονογενῆς* ist wahrscheinlicher gegen die Gnosis gerichtet und erst nach Origenes zu denken; „vielleicht ist gegen 230 in Ägypten das neungliedrige Symbol mit dem *μονογενῆς* entstanden, nach Rom gewandert und dort zu R weitergebildet worden... Dann ist es im Orient als Muster für O wirksam gewesen“. Im 3. Artikel hat O den ältesten Typ rein bewahrt, das Bek. zum ἁγίῳ πνεύμα. Weiterbildung durch Prädikate oder durch andere Glaubensstücke, z. B. Kirche und Sündenvergebung (beides wegen der Taufe). [276]

J. A. Jungmann S. J., *Zwei Textergänzungen im liturgischen Papyrus von Dér-Balyzeh* (Zschr. f. kath. Theol. 48 [1924] 465—471) ergänzt in dem Glaubensbekenntnis *ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία*, das scheinbar aus der Konstruktion fällt, zu *ἐν ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ*. Der Glaube findet sich in der hl. Kirche; deshalb auch ἁγ. ἔ. = ἔ. ἁγίῳ. Zu ἀνάστασις ἐν ἁ. κ. ἐκκλ. vgl. Ignatius, *Smyrn.* 1, 2. Ferner vgl.



Cypr., ep. 69, 7 [nicht 68, 10!] *credis in remissionem peccatorum et uitam aeternam per sanctam ecclesiam* [vgl. 70, 2]; späteres afrikan. Symbol (Hahn, *Bibl. d. Symbole* <sup>3</sup> [1897] 61): *Credimus et in spiritum sanctum, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et uitam aeternam per sanctam ecclesiam*; Test. D. n. I. Chr. ed. Rahmani p. 29; Denzinger, *Ritus orientalium* (1864) II 220; Doxologie der Hippolytischen Apost. Überlieferung. — In dem Gebete um die Früchte der Kommunion will J. statt *ὁτ' οὖ* einsetzen *μεθ' οὖ*. [277]

G. Morin O. S. B., *Deux sermons africains du V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècle avec un texte inédit du symbole* (Rev. Bénéd. 35 [1924] 233—245). Aus Ms. Wien lat. 1616 (aus Salzburg) um 800 geschr. Der 2.: *Sermo sancti Fulgenti episcopo de simbolo* (jedoch nicht von S. Fulg.) fordert auf: *renunciate diabolo pompis et angelis eius* und erklärt dann folgendes S.: *Credo in deum patrem omnipotentem universorum creatorem. Credo et in filium eius Iesum Christum dominum nostrum, qui natus est de spiritu sancto ex uirgine Maria, crucifixus est sub Pontio Pilato et sepultus, descendit in infernum, tertio die a mortuis resurrexit, in caelum ascendit et in dextera patris sedet, inde uenturus est iudicare uiuos et mortuos. Credo et (in) spiritum sanctum, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et uitam aeternam per sanctam ecclesiam*. Absageformel und S. sind afrikanisch. M. vergleicht das S. mit Quodvultdeus, Fulgentius und dem röm. S. [278]

## V. Archäologie, Epigraphik.

L. von Sybel, *Probleme der christlichen Antike* (Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 27. Jahrg. [1924] 25—36). „Ein Gedanke trägt nicht bloß die sepulkrale, sondern die gesamte christliche Kunst, die Seligkeit im Himmel...“ Diese einseitige Auffassung wird dem liturg. Element in der altchristl. Kunst nicht gerecht. [279]

L. Heilmaier, *Die Gottheit in der älteren christlichen Kunst* (Mnch. 1922). Eine fleißige, aber dilettantische Zusammenstellung, die zuweilen auch auf die Zusammenhänge mit der Liturgie eingeht. Näheres s. Bayer. Bl. f. das Gymnasialschulw. 61 (1925). [280]

*The Antioch Chalice* (The Times 17. Jan. 1924). Bericht über einen Kelch, der 1910 von Arabern beim Graben eines Brunnens in Antiochien in Syrien in einem unterirdischen Gemache zusammen mit einem silbernen Kreuz und anderen Gegenständen gefunden und an die Firma Kouchakji (Paris und New York) verkauft wurde. Nach dem Urteil der Fachgelehrten, bes. des Prof. der klass. Altertumswiss. an der Univ. Cambridge A. B. Cook, stammt der Kelch aus dem 1. christl. Jh. und gehörte wahrscheinlich zum Schatze der Kirche des Konstantinus in Antiochien, der unter Julian dem Apostaten nach Konstantinopel gebracht, aber unter seinem Nachfolger der Kirche zurückgegeben und später beim Einfall Chosroes I. um 544 oder Chosroes II. im J. 614 verborgen wurde. Der Kelch ist 19 cm hoch und hat einen Durchmesser von 18 cm. Die Ornamentierung ist sorgfältig ausgearbeitet. G. A. Eise n, Curator der Californian University Academy, verwendete mehrere Jahre darauf, die Figuren zu identifizieren. Die Hauptfigur ist Christus in der Toga mit dem gleichen Faltenwurf wie Augustus auf dem Becher von Boscoreale. Seine Rechte deutet auf einen Teller mit 7 Broten und 2 Fischen hin [? vielmehr Traube], unter ihm ist der röm. Adler, der teilnimmt an den Segnungen des Christentums (?). Zu beiden Seiten sind Petrus und Paulus. Die anderen Figuren stellen Judas, Jakobus den Jüngeren, Andreas, Lukas, Markus, den jugendlichen Christus (der gleiche Typus wie in den römischen Katakomben), Matthäus und die Brüder Jakobus und Johannes dar. Eise n hat die Resultate seiner Untersuchung in einem zweibändigen Werke veröffentlicht. A. B. Cook wird die Ergebnisse seiner Studien im 2. Bande seines Werkes *Zeus. A study in Ancient Religion* namhaft machen. — Siehe auch L. Gt. in La Vie et les Arts lit. 10 (1923/24) 183 f. H. H. [281]

Prof. Lebrun hielt nach *Le Bien Public* 14. Mai 1924 am 11. Mai 1924 in Brüssel einen Vortrag über den Kelch von Antiochien. An der Echtheit des Kelches ist nicht zu zweifeln. Er besteht aus einer äußeren Kuppe aus vergoldetem Silber in der Form, wie sie ausschließlich im Jh. des Augustus gebräuchlich war; sie umschließt einen anderen ganz einfachen Becher, der, wie es den Anschein hat, als Reliquie in den Kelch eingeschlossen wurde. Der äußere Kelch ist eine wunderbare Arbeit eines griechischen oder griech.-syr. Meisters, obwohl einige Teile durch die Oxydation sehr gelitten haben; er stellt Christus mit den Aposteln und Evangelisten in 2 Gruppen dar, die von einem Weinstock umrankt werden. Mit G. Eisen ist L. der Überzeugung, daß der Kelch von einem Zeitgenossen der Apostel angefertigt wurde, von einem Künstler, der die Apostel gekannt haben muß. Es fragt sich, ob der Kelch nicht vielleicht zum Schatze der Basilika von Antiochien gehörte, wo in den ersten Zeiten der Kirche die Passionsreliquien verehrt wurden. Ist etwa der innere Kelch einer von denen, die beim letzten Abendmahl verwendet wurden? Diese Frage ist noch nicht geklärt (?). [Die ganze Sache ist mit großer Zurückhaltung aufzunehmen. Vgl. auch C. M. Kaufmann, *Christl. Arch.*<sup>3</sup> 1922 S. 541—544 (spätestens Ende des 2. Jh.).] H. H. [282]

In der Sitzung der *Pontificia Accademia Romana di Archeologia* am 31. 1. 1924 sprach R. Paribeni über das unterirdische Bauwerk, das kürzlich in Rom zwischen der via Po und der via Sesia gefunden wurde und in Beziehung steht zu einem kreisförmigen Bau über der Erde. Es besteht in einer tiefen *piscina*, darüber ist eine Nische, an deren einer Seite Diana dargestellt ist, die dem Köcher einen Pfeil entnimmt, um ihn auf einen der beiden in entgegengesetzter Richtung fliehenden Hirsche abzuschießen, während auf der anderen Seite eine Nymphe eine Hirschkuh liebkost. Die Vorderseite des Baues ist reich dekoriert, man sieht noch Spuren eines Mosaiks. Auf Grund eingehenden Studiums der Gemälde und des Mosaiks und besonders auf Grund der Tatsache, daß Grabinschriften von Prätorianern als Material für den Fußboden verwendet wurden, kommt P. zum Schluß, daß das Bauwerk im 4. Jh. aufgeführt wurde, und stellt die Hypothese auf, daß es einer der vielen Sekten, die damals in Rom ihr Unwesen trieben, vielleicht der Sekte der Baptae angehörte. — Dagegen betonte Wilpert die Zugehörigkeit der *piscina* zur überirdischen Basilika, deren christl. Charakter sich ergebe aus der Verwendung von Ziegeln aus der *officina Claudiana* mit dem Monogramm Christi; das Mosaik, von dem nur Überreste erhalten sind, stellte nach ihm in halbsymbolischer Weise die Taufe des Hauptmanns Cornelius durch den hl. Petrus dar; deshalb glaubt er in der *piscina* ein Baptisterium zu erkennen, das, nach der Dekoration zu schließen, der konstantinischen Zeit angehört. Die zwei Gemälde haben symbolische Bedeutung. Diana ist eine Personifikation des Heidentums, die Nymphe ist die *ministra* des hl. Petrus bei der Taufe und kann die *nympha beati Petri* genannt werden, wie ja die *Passio Marcelli* (6. Jh.) spricht von einem Baptisterium an der via Nomentana *ad nymphas beati Petri ubi baptizabat*. Da Petrus an verschiedenen Orten taufte, so mag dieses Baptisterium, das an Großartigkeit die Coemeterialbaptisterien übertrifft, eines von jenen sein, wo nach einer mehr oder weniger sicheren Überlieferung der Apostelfürst getauft hat. (*Osservatore Romano* 16. II. 1924.) Dagegen stellt O. Marucchi in Abrede, daß wir es mit einem christl. Baptisterium zu tun haben. Ein Baptisterium muß leicht zugänglich sein, dagegen ist die aufgefundene *Piscina* geschlossen und nur schwer zugänglich, hat doch die erste Stufe anderthalb Meter Höhe; die Gemälde haben vollständig heidnischen Charakter, es ist kaum möglich, sie christlich zu deuten; aus dem erhaltenen Mosaikfragment ist nichts Sicheres zu entnehmen. Ganz ausgeschlossen ist eine Beziehung zu der in den Marcellusakten erwähnten Örtlichkeit, die wahrscheinlich in der Nähe der Priscillakatakomben an der via Salara zu suchen ist und mit einem alten christl. Coemeterium in Verbindung stand. *Ad Nymphas* bezeichnet einfach einen wasserreichen Ort; es ist deshalb

willkürlich, den Namen von den beiden gemalten Nymphen herzuleiten. Das aufgefundene Bauwerk ist ein großes heidnisches Nymphaeum, das in nachkonstantinischer Zeit errichtet wurde; zu seinem Bau verwendete man Material von einem benachbarten Prätorianergrab, was erst geschehen konnte, als die prätorianische Leibwache durch Kaiser Konstantin abgeschafft worden war. (*Corriere d'Italia* 1. V. 1924.)

H. H. [283]

Ch. F. Deissinger, *The message of the Catacombs* (The Princeton Theol. Rev. 22 [1924] 79—95) bespricht die symbolischen Gemälde und die Inschriften der Katakomben, die Zeugnis geben vom Glauben und Hoffen und von der Organisation der ersten Kirche. Der protestantische Standpunkt des Verfassers macht sich hie und da geltend, z. B. wenn er nachweisen will, daß die Marienverehrung den alten Christen unbekannt war. Auch ist die Erklärung mancher symbolischer Darstellungen kaum richtig: so soll z. B. das Hervorbringen des Wassers aus dem Felsen bloß eine Warnung gegen geistigen Stolz und eine Erinnerung an die Widerspenstigkeit des israelitischen Volkes sein. Recht wird Deissinger dagegen haben, wenn er meint, daß aus den Taufszenen, bei denen der Täufling im Wasser steht und der Taufende Wasser über sein Haupt gießt, sich kein Beweis dafür entnehmen lasse, daß die *infusio* damals die einzige Taufpraxis war; vielmehr erklärt sich diese Art der bildlichen Darstellung daraus, daß es der Malerei nicht leicht war, den Akt der *immersio* im Bilde auszudrücken.

H. H. [284]

L. F(onck), *Archaeologica: 1. Imagines „authenticae“ SS. Petri et Pauli?* (Biblica 4 [1923] 336) handelt von dem im Viale Manzoni entdeckten Hypogaeum. Der „Messaggero meridiano“ verbreitete am 6. März 1922 die Nachricht, es sei eine christl. Kirche mit authentischen Bildern der Apostel Petrus und Paulus gefunden worden; die „Theologischen Blätter“ 1 (1922) 117 nahmen diese Nachricht gläubig auf und wußten zu berichten, daß die Bilder nach Lanciai ungefähr aus der Mitte des 2. Jh. stammten. In Wirklichkeit wurde das Hypogaeum unter Alexander Severus um 210 für die Familie des Aurelius Felicissimus angelegt. Nach der ausführlichen Beschreibung, die G. Bendinelli in seinem Werke: *Il monumento sepolcrale degli Aureli al Viale Manzoni a Roma* gibt, ist an einer Wand einer Grabkammer ein Mann dargestellt, der von einer Bergspitze aus lehrt, an dem Bergabhänge weiden zwölf Schafe, während die anderen Wände der Kammer mit den Bildern von zwölf Männern geschmückt sind. Nach Wilpert ist der Lehrer auf dem Berge Christus, umgeben von den zwölf Aposteln, von denen einer die traditionellen Züge des hl. Petrus trägt; der hl. Paulus scheint zu fehlen. Die Gemälde stammen aus dem 3. Jh. und sind deshalb nicht authentische Bilder der Apostel.

H. H. [285]

J. Wilpert, *La tomba di S. Pietro* (Rom 1922) meint, die Leichen der Apostel seien zuerst in ihrer Wohnung an der Via Appia provisorisch untergebracht, nach Fertigstellung der Gräber am Vatican und an der Via Ostiensis dort beigesetzt, später aber nie mehr transferiert worden. Aus dem *Lib. pont.* leitet W. ab, daß Konstantin den Sarkophag Petri in einer gewaltigen Bronzehülle von 1½ m Dicke habe bergen lassen.

Th. Kl. [285a]

O. Marucchi, *Gli ultimi scavi nella Basilica di S. Sebastiano e la memoria sepolcrale degli apostoli Pietro e Paolo* (Nuovo Bull. di archeol. crist. 28 [1922] 3—26). Forts. von ebda. 1920, 5 ff. und 1921, 3 ff., 112 ff. (s. Jb. 2 Nr. 168, 3 Nr. 222). Hält fest an der Translation der Hl. nach der Via Appia (wohl 258), ferner an seiner Ansicht von dem Brunnengang als *memoria apostolorum* (s. Jb. 3 Nr. 222); er will 2 Riten des *refrigerium* unterscheiden: die einfache Libazion in der Triclia bei der Agape und eine „Votivlibazion“ am Depositionsorte (?). Diesen Ritus findet er in der Inschr. der Priscilla-Katakombe von 375: *ad calice uenimus* und in dem Grabstein von Domitilla mit dem Manne *Cristor*, der mit der Linken aus einem Becher trinkt und mit der Rechten auf dem Boden libiert am Grabe seiner Tochter




*Criste* (Wilpert, *Katakombenmalereien* S. 470; hier Tafel II). Vgl. auch Paulin. Nol., *poëma* 27, 552 ff. — Es folgen noch Hypothesen über die Platonía. [286]

O. Marucchi berichtet (N. Bull. di Arch. crist. 28 [1922] 95—111) über die *Conferenze di Archeologia cristiana dell' anno 1922*. Wir heben einiges heraus, was für die Liturgie verwertet werden kann. Am Mosaik des Triumphbogens von S. Maria Maggiore fehlt die Geburt des Herrn, aber die Anbetung der Magier ist reich entwickelt. Grossi-Gondi erklärt das aus dem Umstand, daß Sixtus III. die Basilika gleich nach dem Konzil von Ephesus wiederherstellte und die Geburt Christi *secundum carnem* weniger geeignet war, das Dogma von der Theotokos darzustellen. — B. Manna sprach über eine Inschrift der galleria lapidaria vaticana: ein Mädchen wird genannt *Agnus sine macula*; in andern Inschr.: *agnella*, *agneglus dei*, *agnus immaculatus*. [287]

E. Josi, *Relazione del ritrovamento della regione scoperta il 31 Maggio 1578 sulla via Salaria nuova* (N. Bull. di Arch. crist. 28 [1922] 120—128). Bericht über die Bilder und Inschriften. Unter diesen ist folgende: *Gregorio Phoebo in refrigerio qui uixit annis II mens. VIII dieb. XIII. Phoebus et Festa parentes fecerunt. Qui legitis in mente habetote*. In etwa 20 Inschr. wird das Epitheton *Benedictus* oder *Benedicta* (zuweilen abgekürzt: *B. D.*) auf Verstorbene des 3. Jh. angewandt; z. B. *Περτεκοστή Αυγορίνη Βερεδίκη*; *Eupraxiae Benedicte*; *Aurelia Protogenia Iulio Faustino coniugi benedicto*; *Primitius Costantio f. b. d. usw.* J. will das später genauer behandeln. (Es ist das *Coem. Jordanorum*; s. Jb. 3 Nr. 225.) [288]

Gioacch. Mancini, *Scoperta di un antico sepolcreto cristiano nel territorio Veliterno* (N. Bull. di Arch. crist. 28 [1922] 132—138). 5 km südlich von Velletri, nahe bei der Via Appia. Unter den Inschr. ist folgende aus dem Ende des 3. oder Anfang des 4. Jh.: *Faltoniae Hilaritati dominae filiae carissimae quae hoc coemeterium a solo sua pecunia fecit et huc religioni donavit*. Beachte den Titel *domina*, ferner *religio* als Bezeichnung des christl. Kultes. [289]

O. M(arucchi), *La scoperta del sepolcro di s. Stefano* (N. Bull. di Arch. crist. 28 [1922] 138—141) berichtet nach A. Mallon in der Zschr. des Pontif. Istituto biblico über die 1922 erfolgte Auffindung des Grabes des hl. Stephan in Beit Gemal und die nach 415 (der Übertragung der Reliquien nach Jerusalem) über der ursprünglichen Grabesgrotte erbaute Kirche, die im Seitenschiff die Grotte enthält. [290]

F. Grossi Gondi S. J., *Di un graffito greco nella triglia di S. Sebastiano sull' Appia* (N. Bull. di arch. crist. 28 [1922] 27—31). *Π[ε]ρ[ε]ος και Π[α]υλο[ς] συντηρησατε τους δουλους πνευματα αγια συντηρησατε ||| αναγισμοις ετε*. L. Tondelli (La Scuola catt. 1919 p. 493) liest *αναγισμοις* = Oblationen. Gr. G. sieht *av* als Endung eines weiblichen Namens an. *αγισμοις* faßt er als Oblationen: „bewahret... für die hl. Oblationen“ = für das *refrigerium*. *r.* bedeutet himmlisches Mahl schon in Konstantins Zeit; vgl. die Inschr. aus Praetextat: ... *δευος Χριστους ομνιποτες σπιριτου ρεφριγερετ* . Ferner: Mahl an den Gräbern. Später: alles, was zum Troste der Verstorbenen geschieht; so in Pamphilus: *Domino suo Taeoflo et Domine Pontianeti merentibus in refrigerium*, und im C. Iordanorum: *Gregorio Phoebo in refrigerio*. — Zum himml. *r.* gehören Vögel, Fische mit dem Gefäß, Inschriften mit dem Wunsche des *r.* für die Verstorbenen, z. B. in S. Callisto mit einem Becher *Ianuaria bene refrigera et roga pro nos* usw. Seltener sind die Darstellungen des Totenmahls; aus diesem stammen auch teilweise die Goldgläser und wohl die neuerdings im Cubiculum des Hermes unter S. Sebastiano gefundenen kleinen Gefäße. [291]

L. Duchesne, *La „Memoria Apostolorum“ de la via Appia* (Atti della Pontificia Accad. Rom. di archeologia ser. III. Memorie Vol. I parte I: Miscellanea Giov. Batt. de Rossi [parte I] Rom 1923 S. 1—22). Abschließende Darlegung der Ansichten D.s über das Aposteldenkmal *ad Catacumbas*, nach dem Tode des Verf. hg. durch

H. Quent in O. S. B. Mit D.s Ansicht, daß das Fest *Translatio s. Pauli* am 25. Jan. sich auf die Übertragung der Gebeine des Völkerapostels von der Via Appia nach S. Paolo an der Via Ostiensis beziehe, kann ich nicht einverstanden sein; ich halte es für das in Gallien entstandene Fest der Bekehrung Pauli. D. ist geneigt, eine zeitweilige Beisetzung der Apostelleiber in dem Raum östlich von dem Versammlungssaal mit den Graffiti anzunehmen.

J. P. Kirsch. [292]

G. Mancini, *Scavi sotto la basilica di S. Sebastiano sull' Appia Antica* (Not. degli Scavi 20 [1923] 3—79) berichtet über die von Fornari und ihm selbst vorgenommenen Ausgrabungen, die sich an die P. Stygers (Jb. 2 Nr. 167) anschlossen; auch über diese wird kurz berichtet und einiges genauer dargestellt. 6,70 m unter dem Fußboden des Atriums der Triclia fand M. eine Gräberanlage des 1.—2. Jh., dabei bes. 3 große Grabbauten. Auf dem Grabe X über dem Tympanum wie eine Art Attica ein *solarium* mit Sitzen für das Totenmahl (cf. C. I. L. VI 10 234 *locum aediculae cum pergula et solarium tectum in quo populus collegii epulatur*); auf der Vorderseite der Attica Malereien: in der Mitte eine Personengruppe; links Hirtenszenen, ein Kriophoros; rechts 4 *stibadia* je mit 5 Männern und Frauen, vor jeder Person ein Brot und auf jedem Tische ein Krater; darunter Diener, die Weidenkörbe mit Broten herbeibringen; rechts oben 5 oder 6 stehende Personen, unter denen ein Bärtiger bes. hervorragt (*magistri* des *collegium funeraticium*?); auf der rechten Nebenseite der Attica weitere Natur- und Hirtenszenen. M. läßt es in der Schwebe, ob die Bilder christlich zu deuten sind. In der Grabkammer bes. zu beachten 3 Bilder: ein Jüngling eine Schar anredend; *prothesis* einer Leiche; ein sitzender Mann, der mit der Rechten eine Frau aufnimmt, der eine andere Person die Hand auf die Schulter legt. Das Grab wurde nach 150 aus einem Columbarium zu einer Beerdigungsstätte umgewandelt. — In Grab Y u. a. ein Pfau in Stuck, Tische mit Lampen, Inschriften von *Innocenti*, ein Graffito *ΕΝΘΑ ΚΕΙΤΑΙ ΠΑΡΘΕΝΟC*... Auf der Wand in den frischen Stuck geschrieben: *ΙΤΧΘΥC*. Im Grabe Z Stuckdekoration von Rosen, Lilien, Reben in Kantharen, Delphinen; Bank; keine Inschriften. — Die tiefe Senkung am Orte der Gräber erklärt nunmehr das Wort „Katakomben“; es ist rein griechisch *κατὰ κύβας*. — Aus der Zusammenfassung sei hervorgehoben, daß M. auf das Martyrium des hl. Sebastian hinweist, demgemäß der Hl. begraben wurde *apud uestigia apostolorum*... *in initio cryptae*; diese *crypta* könnte die ursprüngliche *cella memoriae* gewesen sein und unter der Triclia (= *schola* oder *cubiculum*) gelegen haben. Die neuesten Ausgrabungen der Päpstl. archäol. Kommission haben vor der Kapelle des hl. Sebastian einen Raum freigelegt, der eine Confessio mit 2 Treppen sein könnte.

[293]

O. Marucchi, *Nota sulle memorie cristiane esplorate nello scavo di s. Sebastiano dalla Commissione di Archeologia sacra* (ebda 80—103) vertritt wieder seine Ansicht, daß der Brunnengang die *memoria apostolorum* sei, und berichtet über die dortigen Graffiti (s. Jb. 3 Nr. 222). Für den Ritus des *refrigerium* verweist er auf den Grabstein der Criste; s. oben Nr. 286. Er berichtet dann über die Ausgrabungen im vordern Teil der Basilika, die keine Spur der Memoria ergaben.

[294]

A. P., *Le Tombe degli Apostoli ad Catacumbas* (Bilychnis 22 [1923] 70—72). Referat über die Kontroverse zwischen G. La Piana (Harvard Theol. Rev. 14 [1921] 53—94) und H. Lietzmann (ebda 16 [1923] 147—162). Nach La Piana ist das *habitare* der Damasusinschrift im buchstäblichen Sinne zu nehmen: es gab damals eine Tradition, derzufolge die Apostel *ad catacumbas* gewohnt haben. Die röm. Gesetze bestraften die Verletzung von Gräbern; deshalb war kein Grund zur Übertragung der Apostelleiber vorhanden. Als nach dem konstantinischen Frieden die Kultmahle zu Ehren der Heiligen, bes. des hl. Petrus wieder auflebten, entstand die Triclia bei S. Sebastiano als Ort der geheimen Zusammenkünfte einfacher Christen, die sich der Überwachung des Bischofs entziehen wollten und Kultmahle nach Art des heidnischen *refrigerium* feierten. La Piana zitiert eine Stelle aus einem von

Augustinus 392 geschriebenen Briefe (*ep.* 29, 10), in welchem von Versuchen, die *quotidianae vinolentiae exempla* bei der Basilika des hl. Petrus zu unterdrücken, die Rede ist; ein dementsprechendes Verbot mag die Ursache gewesen sein, daß ärmere Gläubige ihre Feste *ad catacumbas* feierten. In 11 der dort gefundenen Graffiti ist vom *refrigerium* die Rede, z. B. *Petro et Paulo Tomius Coelius refrigeraui*, d. h. ich habe ihnen zu Ehren das *refrigerium* gefeiert. Während bei Tertullian *refrigerium* das christl. Brudermahl bezeichnet (z. B. *Apol.* 39: *inopes quosque refrigerio isto iuuamus*), bezeichnet es in den Graffiti ein Mahl zu Ehren der Martyrer. Nach La Piana sind die Graffiti geschrieben zwischen 320—356 oder 380. Die Erwiderung Lietzmanns s. Jb. 3 Nr. 224. H. H. [295]

K. Erbes, *Die geschichtlichen Verhältnisse der Apostelgräber in Rom* (Zeitschr. für Kirchengesch. 43 [1924] 38—92). Gegen die These H. Lietzmanns (dessen einschlägige Veröffentlichungen Jb. 1 Nr. 300; Jb. 3 Nr. 224), nach der die Leiber des Petrus und Paulus am 29. Juni 258 vom Vatikan bzw. von der Via Ostiensis an die Via Appia (S. Sebastiano) übertragen, unter Konstantin aber an die inzwischen mit Basiliken überbauten Grabstätten zurückgebracht wurden, verfißt hier E. seinen alten Standpunkt (vgl. Zeitschr. für Kirchengesch. 7 [1884] 1—49 und Texte und Unters. N. F. IV 1 [1899] 1—138). Danach wurden P. und P. sofort an der V. Appia bestattet; der Leib des Paulus war schon 258 an der V. Ostiensis, während der des Petrus erst 357 zum Vatikan gelangte. — Gegen das erste Glied dieser Behauptung steht der Ausgrabungsbefund an der V. Appia. Gegen die Übertragung des Paulus um 258 spricht m. E. 1. die Tatsache, daß in den Graffiti von S. Sebastiano (aus der Zeit nach 258) Paulus stets mitangerufen wird, oft sogar unter Voranstellung seines Namens, 2. das Graffito: *a tPaulo et Pet[ro] refri[geraui]* (vgl. Jb. 3 Nr. 224). — Mit den *τοφανα* der Apostel am Vatikan und an der V. Ostiensis soll Gaius in der berühmten Stelle die Siegesstätten, nicht die Gräber der Apostel gemeint haben. — Das dürfte richtig sein; man wird Gaius nicht verstehen dürfen, wie Lietzmann es tut: „Ihr habt die Gräber des Philippus und seiner Töchter, wir die Gräber der Apostel“, sondern mit Erbes folgendermaßen: „Ihr habt Gräber...“, wir Siegesstätten...“ — Die Triclia von S. Sebastiano (vgl. Jb. 2 Nr. 170) soll erst 313—340 bestanden haben. — E.s Gründe kommen aber gegen die eingehenden Untersuchungen Stygers, die für den Bestand der Triclia die Zeit ab 250 ergaben, nicht auf; die Ansicht Grossi-Gondis (Jb. 1 Nr. 509), wonach die Refrigeria zum Gedächtnis von Martyrern erst nach 313 in Aufnahme kommen konnten und kamen, ist unhaltbar. — Der 22. Febr. war nach E. ursprünglich Todestag des Paulus, wurde dann, weil man von Petrus nichts wußte, auch für diesen als Sterbetermin angenommen und galt fortan, weil der Todestag eines Apostels zugleich der „Stiftungstag“ für die Cathedra seines bischöflichen Nachfolgers war — nach E. wurden die Apostel zunächst noch nicht als Bischöfe angesehen und gezählt — als *natale Petri de cathedra*. Als man aber nach 220 die Apostel selbst als erste Bischöfe Roms auffaßte und den Amtsantrittstag jedes Bischofs alljährlich feierte, wurde nicht mehr der Todestag des Petrus, sondern sein vom 22. Febr. aus errechneter Amtsbeginn gefeiert; so entstand das Cathedrafest vom 18. Jan. So Erbes. Die wenigen wirklich gesicherten Glieder dieser Schlußkette lassen sich in einer viel wahrscheinlicheren, wenn auch ihrerseits nur hypothetisch bleibenden Weise kombinieren, vgl. meine demnächst ersch. *Cathedra im Totenkult der heidnischen und christl. Antike*. — Die angeblich röm. Feier des 25. Jan., im Martyr. Hier. zunächst *translatio* genannt, soll als Fest der damals an die Bekehrung geknüpften leiblichen Ent-rückung Pauli und zugleich als Oktav der Cathedrafeier vom 18. Jan. entstanden sein und darum beweisen, daß letztere schon vorher in Rom üblich war. — Es ist sicher, daß *translatio* nicht wie üblich als Reliquienübertragung verstanden werden muß. Aber E. müßte erst noch zeigen, daß der übrigens nicht in Rom, sondern in Bethlehem geschriebene Satz des Hieron., *de uir. ill.* 5: *cum Damascum pergeret... in vas electionis de persecutore translatus est* wirklich eine „verständnisvolle



Anspielung“ auf eine römische Feier der Entrückung Pauli ist; man könnte doch von dieser Stelle aus auch schließen, das Wort *translatio* im Mart. Hier. sei synonym mit *conversio* gebraucht (vgl. Kirsch, Jb. 3, 43 ff.). Alle weiteren Folgerungen von E. fußen auf der durch den Zeitabstand allein durchaus nicht gerechtfertigten Annahme eines Oktavverhältnisses zwischen den Festen vom 18. und 25. Jan. — Auch nach dieser Untersuchung von E. bleibt es dabei, daß die geschichtlichen Verhältnisse der Apostelgräber für uns immer noch im Dunkel liegen.

Th. Klauser. [295 a

In der Sitzung der Pont. Accademia romana di Archeologia am 1. Juni 1924 sprach Dr. Carlo Cecchelli über die Memoria Apostolorum an der via Appia: Wenn um die Mitte des 3. Jh. ein Teil der Begräbniszone zugeschüttet wurde, um darüber die sogenannte *triclia* und das *atrium* zu errichten, so wollte man dadurch wohl weitere Begräbnisse und eventuelle Profanationen dieses Ortes verhindern und zugleich einen entsprechenden Raum schaffen für die Gedächtnisfeiern, die Agapen und den Ritus des *refrigerium*. Die sog. *triclia* entspricht in ihrer Anlage mehr den *scholae* der Kollegien, während man die eigentliche *triclia* im sog. *atrium* finden könnte. Die Leiber der Apostelfürsten wurden also vor der Zuschüttung, vor der Mitte des 3. Jh., *ad catacumbas* übertragen und in der 2. Hälfte dieses Jh. wieder in die ursprünglichen Begräbnisstätten am Vatikan und an der Via Ostiensis zurückgebracht. Cecchelli betrachtet es als ausgeschlossen, daß die Apostel gleich nach dem Martyrium *ad catacumbas* beigesetzt wurden. Die Gedächtnisfeier an jenem Orte bezieht sich auf eine spätere Übertragung, die möglicherweise stattfand, als mit dem Begräbnis des Papstes Zephyrin die Begräbnisstätte der Päpste an die via Appia verlegt wurde.

Im Gegensatz dazu trat P. Guiseppe Domenici für die Ansicht ein, daß die Apostel nach dem Martyrium ihre vorläufige Ruhestätte an der via Appia fanden; denn die *memoria Apostolorum* war sicher eine *memoria sepulchralis*; in diesem Sinne ist das *hic habitasse prius* der Damasusinschrift zu verstehen. Die Worte *nomina quisque Petri pariter Paulique requiris* können hinweisen auf die vielen Graffiti, die in S. Sebastiano gefunden wurden.

O. Marucchi hält mit de Rossi und Duchesne daran fest, daß die Apostel ursprünglich am Vatikan und an der via Ostiensis beigesetzt waren; später wurden ihre Leiber *ad catacumbas* übertragen, wahrscheinlich im 3. Jh., wie sich aus den neuesten Entdeckungen schließen läßt. Darauf bezieht sich das *prius* der Damasusinschrift, das bloß einen Gegensatz zwischen der Zeit, in der Damasus schrieb, und einer früheren Zeit ausdrückt. Jedenfalls ist es ausgeschlossen, daß die Apostel in den heidnischen Gräbern, die man unter dem Fußboden der Sebastianbasilika entdeckt hat, beigesetzt wurden. Das Hypogaeum mit den Graffiti, in denen die Apostelfürsten angerufen werden, läßt sich nur erklären, wenn in der Nähe die Reliquien der beiden Apostel verehrt wurden. (Osservatore Romano 11. Juni 1924.)

H. H. [296

O. Marucchi, *Il cimitero e la basilica di S. Alessandro al settimo miglio della via Nomentana* (Roma 1922). Eingehende Beschreibung der kleinen Katakombe mit der interessanten Basilika. Während M. früher mit Duchesne und anderen Gelehrten annahm, daß der zusammen mit Eventius und Teodulus verehrte Alexander nicht der römische Bischof dieses Namens, sondern ein Lokalmartyrer von Nomentum oder Ficulea war, glaubt er jetzt der im Liber Pontificalis enthaltenen Angabe, daß das Grab des Papstes Alexander sich beim 7. Meilensteine der via Nomentana befinde, größeren Wert zuschreiben zu dürfen und sucht die Gegengründe zu entkräften. An die Basilika der Martyrer schließt sich ein anderes Gebäude mit Abside an; es könnte dies eine zweite Basilika sein, wie auch beim Grabe des hl. Laurentius zwei miteinander verbundene Basiliken errichtet waren und desgleichen beim Grab der hl. Symphorosa beim 10. Meilenstein der via Tiburtina. Doch ist es wahrscheinlich, daß das Gebäude in Verbindung stand mit einer unterirdischen An-

lage, in welcher man ein altes Baptisterium erkennen kann; in diesem Falle mag das Gebäude das *consignatorium* gewesen sein. Die Basilika des hl. Alexander diene der Diözese von Ficulea und Nomentum als Ort der gottesdienstlichen Feiern; das machte auch ein Baptisterium nötig und in Verbindung damit ein *Consignatorium*.

H. H. [297]

In der Sitzung der Pont. Accademia romana di Archeologia vom 1. Juni 1924 sprach P. Edmondo Fusciardi über die ursprüngliche Lage des Grabes des hl. Pankratius. Die von Papst Symmachus erbaute Basilika stand in Beziehung zum Leibe des Martyrers, der in einer bedeutenden Tiefe schräg zur Achse der Basilika lag: *quod ex obliquo aulae iacebat*, wie die Inschrift Honorius I. besagt. Unter *aula* ist nicht eine unterirdische Basilika zu verstehen, sondern der der Geistlichkeit reservierte Raum, wo nach Gregorius v. Tours der Klerus die Psalmen sang und wo sich die von Gittern umgebene *fenestella confessionis* öffnete, vor der die Treueide abgelegt wurden (Osservatore Romano 11. Juni 1924). Vgl. dazu La Piana, *Harvard Theol. Rev.* 14 (1921) 91. Die ungewöhnliche Lage des Grabes des hl. Pankratius in der Symmachusbasilika erklärt sich aus der von Gregor d. Gr. erwähnten *consuetudo Romana*, die Märtyrergräber nicht zu berühren; deshalb wurde lieber auf die architektonische Harmonie verzichtet. Erst unter Honorius I. (625—638) in einer Zeit, da die *consuetudo Romana* bereits in Vergessenheit geraten war, wurde die Lage des Grabes geändert. H. H. [298]

In der Sitzung der Pont. Accademia romana di Archeologia am 13. IV. 1924 sprach Filipp Barrows Whitehead (amerik. Akad.) über die Kirche S. Anastasia am Fuße des Palatin. Dieselbe gehörte bereits zur Zeit des P. Damasus zu den bedeutenderen Kirchen Roms, nicht auf Grund des Kultes der hl. Anastasia, Märtyrerin von Sirmium, der erst viel später in Rom eingeführt wurde. Auch der Name der Kirche geht nicht auf diese Heilige zurück, denn in den Akten des röm. Konzils von 499 erscheint sie als *titulus Anastasiae*. Wh. bringt die Akten dieses Konzils in Beziehung zu den Meßgebeten *Communicantes* und *Nobis quoque*. Die Namen der Heiligen stehen in diesen Gebeten annähernd noch in der Reihenfolge, in der sie aufgenommen wurden. Die Namen Matthaeus, Caecilia, Clemens, Laurentius, welche in den genannten Konzilsakten das Attribut „heilig“ erhalten, wurden frühzeitig in den Meßkanon aufgenommen, während die Namen Chrysogonus und Anastasia, bei denen dieses Attribut fehlt, und die Namen Johannes und Paulus, die sich in der Unterschrift der Konzilsakten überhaupt nicht finden (es steht dafür *titulus Pammachii*), in der Heiligenliste der Kanongebete am Schluß stehen. Der Kult der hl. Anastasia war deshalb 499 in Rom noch unbekannt. Gründerin der Kirche ist möglicherweise Anastasia, die Schwester des Kaisers Konstantin, nach der die von Ammianus Marcellinus erwähnten *Anastasiae balneae* in Konstantinopel benannt sind. Wh. meint sogar, die Weihnachtsfeier am 25. Dez. habe ihren Ursprung in dieser Kirche; denn die zweite Weihnachtsmesse, die in dieser Kirche gefeiert wurde, ist nicht, wie Duchesne behauptete, eine Einschaltung (Parenthese) in die Weihnachtslit. zu Ehren der hl. Anastasia, sondern vielmehr eine Einschaltung zu Ehren der Epiphanie des Herrn. Daraus läßt sich folgern, daß sie zu einer Zeit entstand, wo die Feier der Geburt und Erscheinung des Herrn noch nicht getrennt war, also in der ersten Hälfte des 4. Jh. Das Fest am 25. Dez. wurde wahrscheinlich unter dem Patronate der Familie Konstantins als Lokalfest in dieser Kirche begangen. Als dann die römische Kirche das Fest angenommen hatte, bildete die *Missa in aurora* in Sta. Anastasia den Kern, aus dem sich die ganze Weihnachtslit. entwickelte (Osservatore Romano 27. April 1924). H. H. [299]

G. Orfali O. F. M. beschreibt in seinem prächtig ausgestatteten Werke *Capernaum et ses ruines* (Paris 1922) 103 ff. ein interessantes Monument, nämlich die Überreste eines dreifachen konzentrischen Oktogons, die bei den Ausgrabungen in Tell Hum 1921 zum Vorschein kamen und noch Fragmente eines schönen Mosaiks

aufweisen. Kapharnaum war Bischofssitz und besaß seit dem 4. Jh. eine Kirche des hl. Petrus. O. wagt die Vermutung, daß das Oktogon ein christliches Baptisterium war; das innerste Oktogon bildete die *piscina* (κολυμβήθρα); ein gedeckter Umgang zwischen den beiden äußeren Oktogonen mag die προαύλιος οίκος (Vestibulum) gewesen sein, wo die Katechumenen dem Satan abschworen, ehe sie zur Taufe in den εὐώτερος οίκος zugelassen wurden. Das Baptisterium von Kapharnaum (Tell Hum) hätte demnach die gleiche Anlage gehabt wie S. Giovanni in Fonte in Ravenna. — In der *Rev. bibl.* 32 (1923) 317 wird die Hypothese als sehr wahrscheinlich bezeichnet.

H. H. [300/1

A. Silvagni veröffentlichte von de Rossis *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores* nach dem Tode Gattis (s. Jb. 1 Nr. 244): *Nova Series vol. I. Inscriptiones incertae originis* (Romae ex officina libraria doctoris Befani a. MCMXXII). Einrichtung und Methode wie im *Corpus inscr. lat.* von Berlin. De Rossis Schedensammlung in der Vaticana ist benutzt. Das Vorwort orientiert über den Plan der beabsichtigten 4 Bände; ferner *conspectus* und *index auctorum*; Inschriften unter 4091 Nummern. [302

E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*. Bisher 4 Faszikel (Brl. 1924). Das Werk wird die lat. christl. Inschriften bis zum Beginn des 7. Jh. bringen, soweit sie in sachlicher oder sprachlicher Hinsicht wichtig sind. Aus dem zerstreuten Material sind die 4700 wesentlichen Inschriften ausgewählt. Dazu kommen kurze, aber treffliche Erläuterungen. Die 4 ersch. Faszikel zeigen, daß unter der Hand E. Diehls ein ausgezeichnetes, auch dem Liturgiker unentbehrliches Werk entsteht. Wir werden über das liturgisch Wichtige noch genauer berichten. [303

P. Monceaux, *Nouveau fragment de l'inscription chrétienne de Timgad relative au „Christus medicus“* (Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres 1924, 78 sqq.). Im Dezember 1923 wurde der Anfang einer Inschrift gefunden, von der ein Bruchstück seit 1919 bekannt war (vgl. Comptes Rendus 1920, 75—83. Jb. 3 Nr. 217). Die ganze Inschrift lautet: B(onis) B(ene). Gaudete Petrus et Lazarus. Rogo te Domine su(b)ueni Criste tu solus medicus sanctis et penitentibus Ma(t)re(m) manib(us) et pedibus de(fendentibus?). Die Väter nennen Christus häufig *medicus*, bes. der hl. Augustinus, z. B. *medicus magnus* (serm. 171, 1; 299, 6), *omnipotens medicus* (serm. 87, 11, 13) usw. Sancti waren für die Katholiken alle Christen, für die Donatisten die Anhänger ihrer Sekte, desgleichen bezeichneten den Katholiken die *penitentes* die Sünder, die der Bußdisziplin unterworfen waren, den Donatisten dagegen die Katholiken. Unter *Mater* kann nur die Kirche zu verstehen sein. Die Inschrift wurde gefunden in Timgad, dem alten Thamugadi, das ein Hauptsitz der Donatisten war, und rührt deshalb wohl von den Donatisten her.

H. H. [304

J. N. Bakhuizen van den Brink, *De Oud-christelijke Monumenten van Ephesus. Epigraphische Studie* (den Haag 1923). S. 20 f. über die quartodezimanische Praxis; 22 f. Marienkult und Konzil von Ephesus 431, wobei die Ansicht Fr. Heilers über dessen Zusammenhang mit dem Artemiskult berichtigt wird. S. 90 ff. zu Inschr. Nr. VI über antike Straßenbeleuchtung mit κανδήλαι, *coronae*; solche abgebildet auf einem byzantinischen Sarkophag zu Ravenna; dieselben Lampen in christl. Kirchen; Konstantin schenkte solche dem Lateran: *L. pontif.* I p. 172, 176 usw. Duchesne. — In Nr. VII bedeutet φόρος vielleicht das tribunal der Kirche, ähnlich wie in der Inschr. von Aezani in Phrygien (Le Bas-Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure* vol III n. 991; *CIG* IV n. 8697 c): ὁ φόρος καὶ ὁ ἄμβων καὶ ἡ κολυμβήθρα (= κολυμβήθρο). 96 ff. über XMI'. — Nr. VII: An Stelle eines Artemisbildes ein Kreuz aufgerichtet: νικοφόρον Χριστοῦ σύνβολον ἀθανάτων; vgl. *Novelle Justinians V* 1: Beim Bau eines Klosters wird zuerst ein Kreuz aufgepflanzt; das Kreuz wirkt dämonenvertreibend: σταντὲ κραταιὸν κατὰ δαιμόνων κράτος κτλ. (Schatz von S. Marco in Venedig, O. M. Dalton, *Byzantine Art and Archaeology* 1911 S. 513).



— In Inschr. IX Bericht über die *Marienkirche*, über dem „Museum“ gebaut, im engen Anschluß an diesen antiken basilikalischen Bau mit 2 Apsiden; die östl. Apside blieb; im Westen ein Narthex, ferner ein Vorhof mit der alten Apsis im W. Taufkapelle mit Bassin von 2,15 m Durchmesser, in das Stufen von O. und W. hinabführen. S. 117 ὑπὲρ εὐχῆς besser = um ein Gelübde zu erfüllen (Verf.: om een bede to doen vor zich zelf). — Inschr. XIII spricht von der *Johanniskirche* (ἰωάννης genannt). Im Narthex die Inschr. *Anthol. Pal.* I 36, die Verehrung des hl. Michael im 6. Jh. bezeugt (Nr. XIV). Nr. XVI (*Anthol. Pal.* I 95): Σοὶ μάκαρ ἐν σέο δῶκα τὰπερ πόρος ἄμυν ἄρηϊ; vgl. die syr. Inschr. τὰ σὰ ἐκ τῶν σὼν σοὶ προσφέρει ὁ Θεός, aus dem Gebet zwischen Anamnese und Epiklese τὰ σὰ ἐκ τῶν σὼν σοὶ προσφέρωμεν. Nr. XVII Inschr. des Erzb. Hypatios über das Begräbniswesen. Z. 11 πρὸς τοῦ Ἰωσήφ κηδεύεται wird unrichtig übersetzt: en in [den hof van] Jozef begraven. Im Narthex der *Marienkirche*. Maria heißt παναγία ἑνδοξος θεοτόκος καὶ ἀειπαρθένος. Über πανάγιος wird S. 133 unrichtig geurteilt. 133 f. Wachsen der Marienverehrung durch *Marienkirchen*. πρόφασιν in V. 26 scheint mir doch eher „vorwendsel“ als „verwijt“ zu bezeichnen. Die Kirche will für die Begräbniskosten aufkommen, damit niemand einen Gewinn an dem Begraben mache. Sie bezahlt aus eigenen Mitteln τοὺς εἰς τοῦτο διακονοῦμένους εὐαγεῖς δεκανοὺς καὶ τὰς εὐλαβεστάτας κανονικάς. Die Dekane sind an sich Laien, von den Zünften gestellt, werden aber doch in gewissem Sinne zum Klerus gerechnet; daher εὐαγεῖς. Auch genannt *collegiati*, λεκτικάριοι, κοπιαταί. In Rom sprach man von *fossore*s und *uespilliones*. Epiphanius, *Adu. haer.* III 21 nennt die *copiatæ* nach den Exorzisten, vor den Ostiariern. Sie werden erwähnt in den *Lucernarii orationes* vor den Psalten und dem Volk (*Εὐχολόγ.* ed. Goar p. 631). Ps.-Ignat. ad Antioch. nennt die κοπιῶντες nach den Diakonen, Subd., Lektoren, Kantoren, Ostiariern vor den Exorzisten, Konfessoren usw. Hieron., *ep. I ad Innoc.* spricht von ihnen als von Klerikern. κανονικαί nach Socr., *HE* I 17 = in den Kanon eingeschrieben (vgl. clericus von κληρός). Die Canonica bleibt in der Welt, dadurch unterschieden von der Klosterfrau. Ohne Handauflegung geweiht (vgl. Walter Howard Frere, *Early forms of ordination* in: H. B. Swete, *Essays on the early History of the church and the ministry* [Ld. 1918] 293; 309). Die Inschr. zeigt, daß die C. beim Begräbnis sich durch Psalmengesang beteiligten. Die Nov. LXXVI Justinians nennt neben den C. ἀσκήτριάι, d. h. wohl Nonnen aus einem κοινόβιον; die Benennungen sind nicht ganz fest. Zu unterscheiden davon sind die Diakonissen, die Handauflegung erhalten. Die Nov. nennt außerdem ἀκόλουθοι. Diese zuerst wohl Diener in der Nähe des Bischofs bes. für kirchl. Briefe und Botschaften; später auch liturg. Funktionen; hauptsächlich im Westen. Nr. XIX—XXII enthalten Akklamationen und liturg. Formeln. Κύριε βοήθησον τῷ κτλ. Ἀμήν. † βοηθεῖν hier noch mit Dativ, sonst auch Akkus. und Genitiv. Auch bei ἐλεεῖν, σώζειν, φυλάττειν gehen die Casus durcheinander. Es handelt sich um *Akklationen*, für deren Entwicklung nach E. Peterson, *ELs* θεός (1920) der Gebrauch der profanen ἐκκλησία mitbestimmend war. *Accl.* = ἐπιφωνήσεις, προσφ., προσφωνήματα; z. B. πολλὰ τὰ ἔτη oder νικᾷ ἡ τύχη τοῦ βασιλέως; an Gott: δόξα ἐν ὑψίστοις. Beifall durch ἐκβοήσεις. βοήθει an die Artemis von Ephesos. — Nr. XX [ἄγιος] ισχυρός † ἄγιος ἀθάνατος ... (5. Jh.). Das Trishagion zeigt in Liturgie und Epigraphik 2 Formen. In AK VIII 12, 27 (B. schreibt c. CLXXII) steht die ursprüngliche Form: ἁ. ἁ. ἁ. Κύριος Σαβαώθ, πλήρης (B. πλήρεις) ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου (LXX: πλ. πᾶσα ἡ γῆ τῆς δ. αὐτοῦ). Der Text der AK in einer Inschr. aus der Oase El Khargeh; eine Inschr. aus Alt-Kairo richtet auch das „Heilig“ an Gott. Auf einem äg. Stempel: † ἄγιος οὐ Θεός, ἄγιος ἐ† σχυρός, ἄγιος ἀ[θάνατος]. Auf einer Inschr. von Caryandæ dasselbe mit ἐλέησον ἡμᾶς [dies also die Form der röm. Liturgie!]. In Antiocheia (CIG 8918) dazu noch ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς vor ἐλέησον. Dieselben Formen finden sich in der Liturgie. Die 2. Form ist hellenistisch-christlich; zu dem nicht-jüd. ἀθάνατος vgl. Sibyll. II 277 und I. Tim. 6, 16. Die crux monogrammatica zeigt, daß

die Schreiber den Hymnus auf Christus bezogen. — XXI. *Εἰρήνη σο[ι] μετὰ τῇ[ς] Ἀκροπο[λ]εως*. Nach Cumont seit 200 auf kleinasiatischen Inschr. *εἰρήνη* zu finden als Ersatz des altgriech. *χαῖρε, ὑγαίνε*. Z. B. C I G 9300 aus Argos: *Εὐμοῖρε Δίων· εἰρήνη σοι Κοίντε*. Jedoch muß man unterscheiden zwischen den Grüßen an Vorübergehende und denen an die Toten. C I G 9266 (Syrien, 3./4. Jh.) *εἰρ. τοῖς παράγουσιν πᾶσιν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ*. Unsere Inschr. ist eine Grabschrift. In die Lit. drang der Friedensgruß aus dem N. T. Antwort *καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου* (vgl. II. Tim. 4, 22; Gal. 6, 18; Phil. 4, 23). Die ältesten Grabschr. aus der Priscillakatakomba zu Rom haben *εἰρήνη σοι, pax tecum, pax tibi* mit dem Namen des Verstorbenen. Später: *εἰρ. ἐν Κυρίῳ, ἐν Θεῷ, ἐν οὐρανῷ, μετὰ τῶν ἁγίων* (vgl. in unserer Inschr. *μετὰ τ. Ἀ., mit der verst. A.*). — XXII *Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν [νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰ]ῶνος· ἀμήν*. Schluß des sog. Nicaeno-Constantinopolitanum. — XXIII—XXIX. Grabschriften. XXV spricht von einem *ἡρώων* und dem *ἐπικειμένον σωλάριον*. Eine andere Inschr. aus Ephesos (Wood, *Tombs* n. 14) hat *ἡρώων σὺν τῷ σωλαρίῳ καὶ τοῖς ἐπικειμένοις ὁστοθηκαρίοις δύο*; das Solarium dient nach Lablache dem Totenkult. *ἡρώων* öfters der Kultraum bei dem Grabe. — XXIX. *Τόπος Προσόδου [γο]ματέως. τόπος* in den heidn. Grabinschr. meist der Platz bei dem Grab, in christl. oft das Grab selbst. *τ. ἀναπαύσεως, τ. τῶν ἁγίων* Ort der Seligkeit. *τ. Kultstätte, z. B. τοῦ ἁγίου Στεφάνου. τ.* auch Standplatz (auf dem Markte u. dgl.). [305]

H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie mineure*. Fascicule I (Paris 1922). Umfaßt 534 Inschr. aus den 7 Provinzen Hellespont, Asia, Inseln, Karien, Lykien, Pamphylien, Lydien. Die F. 2 u. 3 sollen die 18 andern Prov. bringen, 4 Einleitung und Indices. Die Inschr. enthalten viel Liturgisches; wir machen auf einiges kurz aufmerksam. So in Nr. 2 *ἄριος ἄγιος ἄγιος ὁ θεὸς βοήθησον ἡμῖν. ἀμήν*. 226<sup>11</sup> *ἄ. ἄ. ἄ. κ(ύρι)ς Σαβαώθ πλήρις ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου*. 219 und 230 *ἄριος ὁ θεὸς ἄριος ἰσχυρὸς ἄριος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς*. 10 *Χριστὲ ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν αὐτῶν*. 71 *ὁ θεὸς ἀναπαύσῃ τὴν ψυχὴν σου μετὰ τῶν δικαίων ἀμήν*. 214 bis, 215 *Κύριε ἐλέησον*. 230 ter Kreuz apotropäisch: *Σ[τα]υροῦ [παρόντος] οὐδὲν ἡσ[χύ]ει φθόνος*. 210 ter und 351 ter Exorzismen. 212 Gebet auf einem Tisch. 213 *Εὐλογία Ἀ(γίω) [Γ]ωάνη*. 226<sup>9</sup> Gebet an Maria. 234 *Θεοτόκε βοήθει*. 116, 117, 123, 123<sup>5</sup>, 148, 151 usw. Gebete. 166 an Michael, 210 bis an St. Theodor. 39 von der Basileiosliturgie inspiriert. 61 aus einem Troparium der hl. Apostel. Akklamationen: 79 *πολλὰ τὰ ἔτη*; 141, 145, 148, 156, 166 *quater*, 224 usw. 253 *εἰς θεὸς ὁ μόνος σῶζε Κωνσταντεῖν*. 266 *Χριστὲ νίκα* um ein Kreuz. 221 Gebet an 7 Erzengel mit den Gruppen der 7 Vokale als magische Zeichen. 128 Bleiplate mit Ps. 79, 2—16 als Schutz eines Weinbergs. 165 = Ps. 90, 1—2. 251 Vaterunser. 282 ter Gebet mit liturg. Anklängen, darin St. Georg und Irene genannt. 166—207 Inschriften von Thera mit *ἄγγελος* (= Seele der Verstorb.?). 209: Presbyter, Diakonissen, Jungfrauen (Anfang des 4. Jh.). 226 *quater* Lektoren. 118 *πρόδεις*. 228 *διακονικόν*. 338 *σηθοκάνκελλα*. Usw. [306]

## Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert.

Von Anton L. Mayer.

### I. Ausgaben, Handschriften, Bibliotheken.

dgm., *Intorno al Sacramentario Gelasiano* (Riv. lit. 11 [1924] 146 ff.). Unterrichtet über Entstehungszeit (Kontroversen), Herkunft und Verbreitung des gel. Sakr., ohne neue Ergebnisse, aber gut informierend. [307]

C. Silva-Tarouca S. J., *Giovanni „Archicantor“ di S. Pietro a Roma e l' „Ordo Romanus“ da lui composto (Anno 680)* (Miscellanea de Rossi I, Atti della Pontif. Accad. Rom. di Archeol. [ser. III] Memoria vol. I Parte I [Roma 1923] 159—219). S. oben die Miszelle von C. Mohlberg O. S. B. [308]

**Catalogus Codicum Latinorum medii aevi bibliothecae regiae Hafniensis** fasc. I dig. Ellen Jørgensen (Hafniae 1923). Die eigentlichen liturg. Hss. beginnen auf S. 203. Hier Gl. kgl. S. 3443 s. X. *Ordines Romani*; dann eine Reihe von Missalien, mit dem 13. Jh. beginnend, zum Teil illuminiert und mit Noten versehen; Lectionarien (z. B. S. 207 Gl. kgl. S. S. 3455: *Lectiones de tempore duodecim lectionum*); Antiphonarien; S. 208. Ny kgl. S. 632 s. XIII. *Calendarium* (März—Dez.) *cum additionibus quae ad ordinem praedicatorum spectant*; Psalterien; Gl. kgl. S. 1606 s. XIII. (S. 209): *Missa de beata virgine pro mulieribus pregnantibus aut alias in partu laborantibus* (gallischer Herkunft); S. 213 Thott 109 s. XIV. f. 104 ff.: *Breviarium ad usum ecclesiae beatissimi prothomartiris Stephani Diuionensis scriptum*; zahlreiche Breviere. S. 216 Gl. kgl. S. 1602 s. XV. *Breviarium ad usum conuentus cuiusdam ord. S. Franc. in Germania (fortasse in dioec. Herbipolensi) siti*. S. 218 Ny kgl. S. 54 s. XV: *Legende et orationes ex breuiario quodam Danico exscripte*; S. 219 Inc. Hanf. 622 c. 1500 *Calendarium canonicorum regularium Windeshimensis ordinis S. Augustini ad usum monasterii in Bordesholm (Holstein) adaptatum mit Suppl. breuiarii*. S. 220 Ny S. 630 membr. s. XIV. *Historia de S. Blasio* (Reim-officium [?] *Laudentes* [?] *nunc in uesperis*; vgl. An. hymn. 17, 59, jedoch anscheinend mit starken Abweichungen). S. 220 Thott 140 s. XIV. *Pontificale ad usum ecclesiae Catalaunensis*; Manualien, Ritualien, Horen (z. B. S. 227 Thott 540 s. XV. [membr.] *ad usum ecclesiae Ringonensis*); S. 238 Thott 134 s. X/XI. *Martyrologium aus Südgallien*; S. 238 Sammelhs. Ny kgl. S. 1794 s. XI f. *Antiphona, Martyrologium Adonis, Calendarium* (mit den Todesdaten der Könige von Arragon), *Ordinarius euangeliorum per circulum anni u. a.* S. 239 Ny kgl. S. 1865 s. XIII—XVI. *Martyrologium ad usum dioeceseos Leodiensis adaptatum*. S. 240 Thott 526 s. XV. *Martyrol. Usuardi*; Gl. kgl. S. 177 s. XIII: *Martyrologium*. [308a

P. Hagen, *Die deutschen theologischen Handschriften der Lübeckischen Stadtbibliothek* (Veröffentl. d. Stadtbibl. zu Lübeck, Lübeck 1922). S. 4 Niederdeutsches Plenarium bis 1520 (Ms. theol. germ. 5); S. 5 (Ms. theol. germ. 7 s. XV.) Lat.-nd. Psalterium (ebenso S. 20 ms. 28, S. 23 ms. 34, S. 24 ms. 35, S. 24 ms. 36, S. 25 ms. 38, S. 26 ms. 41); S. 14 (Ms. theol. germ. 18 s. XV.) Nd. Psalterium; S. 21 (Ms. theol. germ. 29 s. XV. fol. 312v) *Alma redemptoris mater* (auch S. 29 ms. 42); S. 22 (Ms. usw. 32 s. XV.) Benediktinerregel für Frauen; S. 27 (Ms. s. XV.) Andachten und Gebete für die Hauptfeste des Kirchenjahres, Hymnen, Pfingstsequenz *Sancti spūs* nd.; S. 34 (Ms. 47 s. XV.) Ostersequenz *Laudes salvatori* und Ant. *Ave Jesu Christi* (?), *verbum patris*<sup>1</sup>; S. 35 (ebda.) *Ave regina coelorum*; S. 36 *Lauda Sion, Puer qui natus est nobis*<sup>2</sup> *Isti sunt duo olivae*<sup>3</sup>; S. 39 (Ms. 52 s. XV.) Die Vesper-vigilie und die Vigilie (?) (vgl. S. 65); S. 41 (Ms. 53 s. XV.) Gebete und Hymnen (ebenso Hs. 54); S. 45 (Ms. 57 s. XV.) Weihnachtsgesang *Puer natus hodie*<sup>4</sup>; S. 46 (Ms. 57) *A solis ortus* und *Corde natus*. Auf dem Innendeckel der Hymnus *O Maria generosa*<sup>5</sup>; S. 61 (Ms. 71) Sequenz *Salve proles Davidis* in nd. Versen; S. 63 (Ms. 72) Messe zur Abwendung großer Sterblichkeit nebst Reimgebeten in Verbindung mit dem Bittpsalme 141 zur Abwendung eines Leidens; S. 69 (Ms. 79) Hymnus des Paulus Diac. *Ut queant laxis* in nd. Prosa; S. 78 (Ms. 93) Sequenz *Ave praeclara maris stella* in nd. Versen. [309

D. De Bruyne, *Manuscripts wisigothiques* (Rev. Bénéd. 36 [1924] 5 ff.). Diese teils ergänzenden, teils berichtenden Bemerkungen zu Ch. U. Clarks *Collectanea Hispanica* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 24 [Paris 1920]) bringen auch für liturgische Quellen einige Angaben;

<sup>1</sup> Was bedeutet: „Gebete (und Hymnen) an Hieronymus?“

<sup>2</sup> Chev. Rep. hymn. 9157.

<sup>3</sup> Bei Chev. nicht verzeichnet.

<sup>4</sup> „Nur Teile dieses Gesangs erst aus späterer Überlieferung bei Wackernagel, Kirchenlied I, 211 ff.“ Ist das Chev. 15 778?

<sup>5</sup> Chev. verzeichnet einen solchen Anfang nicht.



so trägt d. B. S. 7 einen Psalter in westgotischer Schrift in Nogent-sur-Marne nach, stellt S. 8 in Cl. Nr. 526 eine Regel des hl. Benedikt fest und zitiert eine wichtige Publikation zu Cl. Nr. 513 auf S. 9. S. 11 wird Cl. Nr. 681 seiner Bezeichnung als Sac. Gelas. entkleidet. S. 12 wird die Behauptung Clarks eingeschränkt, die westgotische Schrift sei an die mozarabische Liturgie gebunden gewesen, indem ein römisches Gebet (zuerst textlich richtiggestellt und dann) als tatsächlich römisch, aber in westgotischer Schrift erwiesen wird. [309a]

M. Makesprang — V. Madsens — C. S. Petersen, *Greek and latin illuminated manuscripts X—XIII centuries in danish collections* (Copenhagen — Londres — Oxford 1921) <sup>6</sup>. S. 7 Copenh. Gl. kgl. S. 10 s. X/XI enthält ein Evangeliar cum prologis, argumentis, breviariis und fol. 16/17 eine *Benedictio cerei in sco sabb.* (s. XII. mit Neumen); S. 10 Evangeliar s. XI Gl. kgl. S. 1325; dabei fol. 11<sup>v</sup>: *Isti sunt dies sollempnes, in quibus oportet dominum Dalbyensem propinare canonicis suis*; S. 16 Thott 21, 4<sup>o</sup>, s. XII *Quattuor euangelia cum prologis, argumentis, breviariis atque ordinario euangeliorum per annum* (ähnlich S. 18 u. 24). S. 32 Thott 143, 2<sup>o</sup> Psalter s. XII. fol. 2—7 interessantes Kalendar; S. 48 Gl. kgl. S. 1357 s. XII. enthält außer den Briefen des Ivo Carnotensis auch fol. 84<sup>v</sup> ein Responsorium ex officio b. Mariae Magdalene und einen Hymnus vom hl. Nikolaus (Chev. Rep. 19 244). [310]

P. Kehr, *Aus der Bibliotheca Rossiana* (Neues Archiv d. Ges. f. ält. d. Geschichts. 45 [1923] 102 ff.). Die Bibliothek, die ihr Entstehen dem Gian Francesco de Rossi († 1854) verdankt und die jetzt wieder von Wien nach Rom zurückgewandert ist <sup>7</sup>, enthält unter den von K. verzeichneten Hss. folgende für die Liturgiewissenschaft in Betracht kommende Stücke: S. 104 *Regulae ordinum religiosorum vetustiorum* s. XIII.; Breviarium aus dem Erfurter Peterskloster s. XIV.; Breviarium s. XV. (*Ave Rose ann Dorn*); Breviarium s. XV. aus Würzburg; Missale monasticum s. XIII. aus Paderborn; Psalterium s. XII. (angebl. aus Tegernsee); S. 105 *Statuta et regulamenta eccl. S. Oportunae Parisiis* s. XIV. [311]

L. Grammatica, *La Biblioteca di Bobbio* (La Scuola catt. S. 6 vol. 2 [1923] 533—549). Kurzer Überblick über Entstehung und Schicksal der Bibliothek von Bobbio, der berühmten Gründung des hl. Kolumban. Bereits im 15. Jh. verlor die Bibl. einen Teil ihrer Schätze; gegen Ende des 16. Jh. kamen durch die Bemühungen des Kardinal Federigo Borromeo 73 Codices in die Ambrosiana nach Mailand. Paul V. erwarb 28 Codices für die Vaticana, der Rest wurde beim Einfall der Franzosen am Ende des 18. Jh. zerstreut, aber 1820 auf Veranlassung des Grafen Prospero Baldo gesammelt und in die Nationalbibliothek von Turin gebracht, wo leider ein Teil durch den Brand in der Nacht vom 25. auf den 26. I. 1904 vernichtet wurde. Besonders reich waren in der Bibl. die liturg. Bücher vertreten, meistens geschrieben von den Mönchen, welche die Kalligraphenschule von Bobbio bildeten, so Antiphonarien mit dem Officium des hl. Kolumban und anderer Heiligen von Bobbio (jetzt in der Ambrosiana C. 228 inf. und D. 84 inf.), Fragmente der irländischen Liturgien (in angelsächsischer Schrift), jetzt F. IV, 1 in Turin, das Antiphonarium von Bangor aus dem 7. Jh. veröff. von F. E. Warren im 4. u. 5. Band der Henry Bradshaw Society in London 1893; Fragmente eines irländischen Sakramentariums, jetzt in der Kirche des hl. Antonin in Piacenza, Cod. 13 246 der Bibliothèque nationale in Paris, ebenfalls ein Sakramentarium, u. a. H. H. [312]

C. Stuckert, *Die Miniatureschätze der Ministerial- und Stadtbibliothek Schaffhausen* (Anz. f. schweiz. Altertumsde. 23 [1921] S. 132 ff.). Erwähnt S. 135 aus dem 11. Jh. Perg. 34 der Ministerialbibliothek. „Ein Gebetbuch, wie es für verschie-

<sup>6</sup> Der Titel ist schon Jb. 3 Nr. 261 erwähnt. Erst in der Zwischenzeit war es möglich, das Prachtwerk einzusehen.

<sup>7</sup> Vgl. P. C. Silva-Tarouca, *La biblioteca Rossiana* (Civiltà cattolica 1922) u. Axel v. Harnack, Ztrbl. f. Bibliothekswesen 39 (1922).

dene Anlässe, für eine Kirchweihe, Bischofsweihe, Königskrönung“ nötig war. S. 138 Nr. ■ der Stadtbibl. Lektionar. S. 139 die Breviere des Konstanzer erzbischöfl. Malers Joh. Frowenlob von 1459/60. [313]

C. Stuckert, *Die Hss. des 11. Jahrhunderts in der Ministerialbibliothek Schaffhausen* (Anz. f. schweiz. Altertumskd. 25 [1923] S. 112 ff.). Die Hss. des unter Abt Sigfrid († 1096) aufgezzeichneten Katalogs stammen der Mehrzahl nach aus Hirsau, woher Sigfrid im Gefolge des Reformabtes Wilhelm ins Kloster Allerheiligen gekommen war; einige machen Ausnahmen, so etwa Cod. 93 s. XI. (*Benedictiones*), der der rheinischen Schule angehört, Cod. 94 s. XI. (*Liber benedictionum*), der vielleicht st.-gallisch ist, Cod. 95 s. XI/XII. (Missale, Calendarium, Hymnen), der auch auf St. Gallen hinweist. [314]

P. Volk O. S. B., *Aus der mittelalterlichen Klosterbibliothek von St. Jakob in Lüttich* (Bened. Monatsschr. 5 [1923] 328 ff.). S. 333 wird erwähnt Radulph von Tongern als Stifter einiger Bücher und die Schenkung neuer Chorbücher durch den Ritter Arnold de Ordininghen; S. 334 Unterbringung der liturgischen Bücher (vgl. S. 336 Fußn. 2). [315]

W. Lampen O. F. M., *Manoscritti liturgici francescani* (S.-A. aus Studi francescani 1924). 1. Ein Cod. der Osservanza in Siena, geschrieben von P. Aurelius Castelli 1866, enthält auf S. 412 ff.: „Indice di codici pergamene riguardanti i religiosi francescani specialmente osservanti.“ L. hebt einige dieser Hss. (meist s. XV.) heraus. — 2. Beschreibung eines Missale aus dem Archiv von La Verna, das sich, vor allem nach dem Calendarium, als franziskanisch, englischer Herkunft und zwischen 1262 (Kanonisation des hl. Richard von Chichester) und 1304, vielleicht sogar 1280 (Elevation der Reliquien des hl. Hugo von Lincoln) geschrieben erweist. [316]

Eric George Millar, *The Lindisfarne Gospels, with introduction* (Ld. [Brit. Mus.] 1923). 52 Folioseiten, 38 Tafeln, davon 2 bunte. S. 3—8: Geschichte des Ms., 8—50 Beschreibung (Inhalt, Schrift, Ausschmückung), 51—52 Bibliographie. In jeder Hinsicht treffliche Ausgabe. L. G. [317]

F. R., *Missa seu Orationes olim in Basilica Vaticana a Sacerdotibus Apostolorum limina visitantibus recitatae* (Eph. lit. 38 [1924] 181 f.). Aus einem Missale plenum im Archiv des vatik. Kapitels E 6 aus dem 13.—15. Jh. O. C. [318]

F. Gundlach, *Ein Inventar der Nikolaikirche in Kiel aus dem Jahr 1509* (Festgabe f. Prof. D. Dr. Rich. Haupt. Kiel 1922. S. 4 ff.). — S. 12 stehen verschiedene liturgische Bücher verzeichnet. (Gradualien, Antiphonarien sind nicht unterschieden. Was ist: 2 sexternen de visitatione? 1 „wynterstucke“ ist wohl kein „Wintermissale“). [319]

M. Buchberger, *Aus- und Nachwirkungen der Säkularisation im Erzbistum München und Freising* (St. Korbinians-Festgabe S. 479 ff.). Im Kapitel „Der säkularisierte Bücher- und Kunstbesitz“ werden S. 496 die wertvollen Miniaturhandschriften aus dem Besitze von Klöstern der Erzdiözese verzeichnet, die vom 8.—16. Jh. reichen und fast durchweg liturgischen Charakter haben (Evangeliiare, Breviere, Psalterien, ein Lektionar, ein Homiliar (s. Nr. 332), ein Sakramentar [Clm 6421] usw.). [320]

G. Domel, *Die Entstehung des Gebetbuchs und seine Ausstattung in Schrift, Bild und Schmuck bis zum Anfang des 16. Jh.* (Köln a. Rh. 1921). S. 3 Inhalt und Form der liturgischen Bücher war nicht für die große Masse bestimmt. Zunächst wird über verschiedene Schriftarten der kirchlichen Bücher gehandelt, dann über Schreiber, Rubrikatoren, Illuminatoren und Miniatoren (S. 10 die Iren, auch St. Gallen, „eine Oase in dem ganz von anderen Ideen beseelten und nach anderen Gesichtspunkten geleiteten Lande“ [?]); Heranziehung des Holzschnittes zur Illustrierung des Buches. — S. 13 ff. Einbände (die ersten, die Bücher zu binden verstanden, sollen Dagaeus, ein Ire, und Sigibert, ein Kölner Mönch, gewesen sein).

Charakteristisches Beispiel S. 15: Tutilo-Evangeliar usw. S. 20 ff. Inhalt der Gebetbücher<sup>8</sup>. [321]

H. Martin, A. Blum, Ch. Mortet, J. Duportal, L. Réau, Frantz Calot, A. Boinet, Comte Durrieu, *Le livre français dès origines à la fin du second empire* (Paris und Bruxelles 1924). Für uns kommt besonders der erste Teil von H. Martin, *Les manuscrits à peinture* in Betracht und hier besonders S. 5 (Evangeliarien). [322]

F. Jacobi, *Die deutsche Buchmalerei in ihren stilistischen Entwicklungsphasen* (München o. J. [1923]). Nach Originalen der Münchener Staatsbibliothek reproduziert J., geordnet nach Jahrhunderten, eine Reihe von illustrierten Hss. Selbstverständlich kommt dabei auch eine Anzahl von bekannten liturgischen Büchern zur Geltung, namentlich in der älteren Zeit (Codex aureus, Evangeliar Ottos III., Passauer Evangeliar, Perikopenbuch Heinrichs II. usw.); die Illuminierungen reichen herunter bis ins 15. Jh. (so z. B. das Missale Furtmeyers von 1481, Augsburger Graduale von 1495, das gedruckte Kaisheimer Missale von 1530 u. a.). Wertvoll ist die Bibliographie zur deutschen Buchmalerei (S. 114 ff.), nach Jahrhunderten geordnet. [323]

K. Künstle, *Die Kunst des Klosters Reichenau*. 2. Ausg. (Freiburg i. B. 1924). S. 16 ff. „Die Reichenauer Miniaturmalerei“ kommt für unsere Zwecke am stärksten in Frage. K. gruppiert in a) Kirchliche Vorlesebücher b) Sakramentarien c) Evangeliare. Zu a: Hier ist die älteste Hs. das Perikopenbuch der großherzogl. Bibliothek zu Darmstadt Nr. 1948 s. X. (S. 17); weiterhin wird gesprochen S. 18 vom berühmten Trierer Codex Egberti (wobei K. entgegen Kraus seine Bilder vom Oberzeller Wandzyklus trennt), dann S. 19 vom Perikopenbuch Bibl. Nat. Ms. lat. 10 514 s. X., vom Mon. Cim. 57 (Perikopenbuch — Geschenk Heinrichs II. an den Bamberger Dom) und dem Perikopenbuch Bamb. A II 42, S. 20 von Clm 23 338 s. XI. und Guelferb. Cod. 84. 5. Aug. S. 20 werden auch zwei Epistolarien aufgeführt: Berlin theol. lat. fol. 34 und Ms. Add. 20 629 im Brit. Mus., desgleichen ein Oratoriale in der Bevernischen Bibliothek zu Hildesheim Cod. membr. UI 19; nahe damit verwandt ein Sequenzenbuch der Bibl. zu Bamberg Cod. membr. Ed. V. 9 (S. 21). Zu b: Nach einer schiefen Definition des Begriffs Sakramentar (S. 21/2) wird als älteste Hs. genannt das sog. Petershausener Sakramentar in Heidelberg Univ.-Bibl. Sal. IX 6, dann das für den Wormser Dom hergestellte S. in der Arsenalbibliothek zu Paris Nr. 610 s. X. und das Hornbacher S. (vom Reichenauer Mönch Eburnant), jetzt in Solothurn; das noch ununtersuchte S. von St. Blasien (jetzt in St. Paul in Kärnten) gehört mit dem Petershausener Cod. zusammen. — S. 23 Par. Bibl. Nat. Ms. lat.

<sup>8</sup> Wer über die Geschichte des Gebetbuchs schreibt, muß freilich bessere Kenntnisse von der Bedeutung der einzelnen liturgischen Bücher haben als D. Nur um die Grundlagen dieses Buchs (und damit die vieler anderer) zu kennzeichnen, seien einige Sätze herausgehoben. S. 25: „Aus den Evangelienbüchern sind die liturgischen Bücher entstanden, nachdem der Inhalt der ersten dem kirchlichen Ritus entsprechend als nicht mehr ausreichend empfunden wurde (?) und die Behandlung des Gottesdienstes einen weiteren Ausbau des Stoffes bedingte (?)“. S. 27 ff. wird über die Evangelien- und Stundenbücher gesprochen. Dabei heißt es S. 28: „Sakramentarien = Anweisungen zur Verwaltung der hl. Sakramente (!). Außer diesen gab es Passionalien und Homilarien, Sammlungen von Predigten (worauf bezieht sich das?); besonders stark verbreitet waren zu allen Zeiten (!) die Missalien, Meßbücher, enthaltend die Gebete für den gesamten Gottesdienst (!) und die Psalterien, Sammlungen von Psalmen, aus welchen beiden (?) später die Breviere, Stundenbücher, Hortuli und Andachtsbücher (!) entstanden. Für den Meßgesang (?) benützte man ferner noch die Antiphonare, Zusammenstellungen der Wechselgesänge von Chören beim Gottesdienst, und Gradualien, Choralbücher, welche die auf den Stufen des Altars vorgetragenen Gesänge (!) enthielten.“



18 005, bestimmt für St. Maximin in Trier. Zu c: S. 23 Aachener Ottonenbibel (Ablehnung der Beisselschen Hypothese vom Luithard als Stifter). S. 25 Mon. Cim. 58 aus Bamberg und der etwas jüngere Cim. 59, ebenfalls aus Bamberg. Ferner werden besprochen das Evangeliar für die Kölner Dombibliothek Cod. XII, ein Werk der Reichenauer Mönche Chuonradus und Purchardus, dann das Evangelienbuch für Limburg auf der Hardt (jetzt auch in Köln). Noch nicht untersuchte Ev. sind: Hannover Samml. Cod. 37 Sect. XXI<sup>a</sup>, Rom. Barb. XIV, 84. — S. 28 Egbert-Psalter in Cividale. S. 29 ff. Bisher unbeachtetes Psalterium im Cod. Aug. CLXI in Karlsruhe s. X. e. S. 30 f. wird die Behauptung vertreten, daß die ältesten Darstellungen des jüngsten Gerichtes ausnahmslos der Reichenauer Schule angehören. (S. 31 Polemik gegen die Parallelen von Kraus zum Oberzeller Gerichtsbild). [324]

P. E. Schramm, *Zur Geschichte der Buchmalerei in der Zeit der sächsischen Kaiser* (Jahrb. f. Kunstwissensch. 1923, 54 ff.). Unter den der Reichenau zugeschriebenen Kunstwerken befindet sich das Münchener Evangeliar Ottos III. (entstanden 998); auch das von Sch. auf Otto II. bezogene Evangeliar ist nach ihm ein Werk der Reichenauer Schule<sup>9</sup>. [325]

H. J. Hermann, *Die frühmittelalterlichen Handschriften des Abendlandes* (I. Bd. der „Illum. Handschr. u. Inkunabeln der Nationalbibliothek in Wien“, Lpz. 1923). S. 140: [Beda] *Martirologium excarpatum cum alphabetis* in Cod. 387 [Salisb. 421]. — S. 206: Im Cod. 891 [Phil. 425] fol. 71 *Prefatio (in) consecratione capsarum*. fol. 72 *Praefatio cyborii oratio* (?). f. 73 *Benedictio cyborii*. Die Hs. wird ins 10. Jh. verlegt. — S. 50: Cod. 1224 (Salisb. 32) Cutbercht-Evangeliar s. VIII. — S. 166: Cod. 1616 (Salisb. 230): *Lectionarius* s. IX. i. — S. 185: Cod. 1888 [Theol. 685] *Rituale et Missale (Missae benedictiones exorcismi preces cantica neumata Litaniae, modi confitendi et baptizandi)*. Lateinisch u. deutsch, s. X. (Einst wohl im Gebrauch von St. Alban in Mainz; vgl. L. Delisle, *Mém. sur d'anciens sacramentaires*. *Mém. de l'inst. nat. de France. Acad. des inscr. et des bell. lettr.* t. XXXII, 1 [1886] p. 169.) [326]

E. Winkler, *Die Buchmalerei in Niederösterreich von 1150—1250* (Artes Austriae 2) (Wien 1923). S. 13: Regel des hl. Benedikt in Zwettl Nr. 84 (entstanden nach 1173). — S. 14 f.: 3 Lektionarien der gleichen Bibliothek. — S. 17: Das große Zisterzienser-Missale von Heiligenkreuz. — S. 19: Oratoriale von St. Erentrud, jetzt in München. — S. 24: Meßbuch von Seitenstetten. [327]

A. Boeckler, *Das Stuttgarter Passionale* (Augsburg 1923). Das dreibändige Stuttgarter Passionale, in dem die in der Matutin zu lesenden Heiligenleben aufgezeichnet und reich mit Miniaturen geschmückt sind, ist jedenfalls um 1165 fertiggestellt gewesen. Die Miniaturen gehen wohl auf die von bayrischer Kunst des 11./2. Jh., nach dem Herausgeber aber auch von Oberitalien und Einsiedeln beeinflusste Hirsauer Schreibschule zurück. Zur Feststellung von Zeit und Herkunft der Miniaturen dienen u. a. auch Vorhandensein und Formen liturg. Gewandstücke, z. B. die Mitra oder das bischöfliche Rationale<sup>10</sup>. (S. auch. J. Braun S. J., St. d. Z. 107 [1924] 389 f.) [328]

K. Schottenloher, *Die liturgischen Druckwerke Erhard Ratdolts aus Augsburg 1485—1522*. Typen- und Bilderproben mit Einleitung und Erläuterungen (Mainz 1922. Sonderveröffentlichungen der Gutenberggesellschaft 1). E. R. (1462 von Mainz nach Venedig gewandert, 1485 von Bischof Johann von Werdenberg nach Augsburg berufen, † 1527/8) hat die ganze Blütezeit des liturgischen Drucks von Anfang bis zu Ende miterlebt. Sein erster lit. Druck war in Venedig ein Brevier

<sup>9</sup> Vielfach auf dem gleichen liturgischen Material fußt auch E. v. Garger, *Ottotonische Malerei* (Bibl. d. Kunstgesch. Bd. 76, Lpz. 1924) mit guten Abbildungen.

<sup>10</sup> Zu diesem Rat. vgl. auch L. Fischer in dem unter Nr. 399 genannten Aufsatz S. 64.

für den Verleger Nikolaus von Frankfurt, nach weitem Werken schuf er 1485 ein Brevier für Augsburg. Nach seiner Übersiedlung bekam er zahlreiche Aufträge und übertraf in der Zahl der liturgischen Drucke alle Drucker Deutschlands; das letzte Werk vollendete er 1522. S. f. der Einleitung sind seine Arbeiten chronologisch geordnet: Missalien, Breviere, Obsequialien, Chorbreviere, Diurnalien, Antiphonarien usw.; für Regensburg, Brixen, Aquileja (S. XIII sehr interessante Angaben über die Herausgabe dieses Missale), Augsburg (das Obsequ. von A. 1487 ist in zwei Ausgaben [Hain 11 925 u. 11 926] erschienen), Chur (ein Missale mit einem sehr bezeichnenden, S. 35/6 wiedergegebenen Vorwort des Bischofs, wonach ein Ablass allen denen verliehen wird, qui operam quoquo modo ad reformationem missalium istorum voluminum dederunt), Passau, Freising (v. J. 1492; vgl. Nr. 11), Konstanz; dann eine *Historia horarum canonicarum de sancto Hieronymo et de sancta Anna* v. J. 1512 (d. h. ein Reimoffizium). „Das Besondere dieser Augsburger Ausgabe liegt darin, daß es gelehrte Humanisten gewesen sind, die das Werk verfaßt und herausgegeben haben. (Es enthält auch mehrere Hymni sapphici auf andere Heilige.) Als Haupturheber hat der Tübinger Professor Heinrich Bebel zu gelten, der mit Bernhard Clemens aus Ulm den Text dichtete und das fertige Werk dem Abt Leonhard Dürr von Adelberg und den deutschen Kirchenfürsten widmete . . . Den einflußreichen Freunden gelang es, den Mainzer Erzbischof Uriel von Gemmingen zu gewinnen und die Bestätigung der kirchlichen Obrigkeit zu erhalten.“ — Am Schluß ein dankenswertes Namen- und Sachverzeichnis. — Die Reproduktion der Tafeln (Bilder, Schrift, Noten) ist eine ganz ausgezeichnete; sie gibt einen Überblick über die Entwicklung der liturgischen Drucke über R.s Werkstatt hinaus; das Werk dient nicht allein der Geschichte des Buchdrucks, sondern auch der Liturgiegeschichte in hervorragender Weise. [329]

**Porée, Le Pontifical d'Egbert, Archevêque d'York, conservé à la Bibliothèque nationale** (Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, Comptes. Rendus 1923, 415—424). Egbert war Erzbischof von York 732—766; das Pont. besteht aus 187 Pergamentblättern in Kleinquart, Blatt 3—178 bieten den Text, der im 10. Jh. in angelsächsischer Schrift geschrieben wurde (veröff. 1853 durch W. Greenwell); die übrigen 8 Blätter, die im 11. oder 12. Jh. beschrieben wurden, enthalten Riten der Kathedrale von Évreux, nämlich die *reconciliatio poenitentium* am Gründonnerstag, *benedictio cinerum*, *benedictio baculi*, *bened. candentis ferri*, *ordo in coena Domini*. Das Pont. kam nach Évreux im 11. oder 12. Jh., vielleicht zur Zeit des Bischofs Audin (1113—1139), der ein Bruder Turstins, Erzbischofs von York (1119—1140), war; damals wurden auch andere angelsächsische lit. Bücher in die Normandie gebracht, so ein *Benedictionarium anglo-saxonicum* aus dem 10. oder 11. Jh. durch Robert Champart († 1052), Abt von Jumièges, dann Bischof von London, zuletzt Erzbischof von Canterbury (jetzt in Rouen ms. 369); das Missale des hl. Guthlac (10. oder 11. Jh.), das derselbe Rob. Champart der Abtei Jumièges zum Geschenke machte (Rouen ms. 274), ein *Psalterium hibernicum duplex* (10. Jh.), das ursprünglich der Abtei von Saint Evroul, dann Saint Ouen in Rouen gehörte (Rouen ms. 24), das Missale von Winchester (12. Jh.), das aus der Abtei Saint Wandrille in die Bibliothek von Le Havre wanderte (ms. 61). — Mabilion zitiert das Pont. Egberts in den Acta SS. O. S. B. saec. V praef. p. 53; Martène benutzte es in seinem Werke *De antiquis Ecclesiae ritibus*. Während der großen Revolution wurde das Kapitel von Évreux aufgelöst; ein Kanoniker brachte das wertvolle Pont. in Sicherheit; später wurde Jean Guillaume Leduc, seit 1812 Kanonikus von Évreux, Hüter des kostbaren Ms. Als eifriger Legitimist sorgte er dafür, daß nach Wiederherstellung der Monarchie das Pont. im J. 1819 der königlichen Bibliothek in Paris einverleibt wurde (jetzt Fonds latin Nr. 10 575 der Bibliothèque nationale). H. H. [330]

**G. Leidinger, Das sogenannte Evangeliarium des heiligen Korbinian** (Wissenschaftl. Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des hl. Korbinian, hg. v. Jos.

Schlecht<sup>11</sup>. München 1924. S. 79 ff.). Die Abhandlung will untersuchen, ob das von der wissenschaftlichen Überlieferung seit Joachim Sighart als Exemplar des hl. Korbinian bezeichnete Evangeliar Clm. 6224 aus Freising tatsächlich bis auf diese Zeit zurückreicht. Als Titel auf dem Rücken vermutet L. <DI>ARIVM. Die Pergamentblätter befinden sich in dem jetzigen Einbände in völlig anderer Ordnung, als sie vorher lagen. Diese Verwirrung kam durch eine Umstellung im 12. Jh.; eine Anzahl Blätter ist verlorengegangen. Die Bedeutung des Textes dieser Hs. für die lateinische Bibel ist seit Tischendorf (Sigel 9) hervorgehoben worden; hg. von H. J. White, *Old Latin biblical Texts* III (Oxford 1888), Nachträge von De Bruyne O. S. B., Rev. Bén. 28 (1911) 75 ff. Interessant ist die Orthographie der Hs. Paläographische Würdigung von A. Chroust (Mon. palaeogr. I, 1 Lief VI. T. 1), — kräftige Unziale. Auf der alten Schlußseite des Evangelientextes steht ein Schreibersegen und auch verborgen der Name des Schreibers: *Valerianus*, eine der ältesten Schreiberbemerkungen in lateinischen Hss. Die Schriftheimat ist wahrscheinlich Oberitalien; als Zeit wird seit Chroust und Traube s. VII angenommen; auch kunsthistorisch ist durch H. Zimmermann<sup>12</sup> diese Zeit festgelegt, dabei auch Beziehungen zu Bobbieser Hss. hergestellt. Die Verknüpfung mit byzant. Vorbildern wird durch L. noch verstärkt<sup>13</sup> durch Hinweis auf die von Val. verwendeten griech. Buchstaben. — Die Hs. war im kirchl. Gebrauch: durch zahlreiche von verschiedenen Händen eingeschriebene Bemerkungen ist das Evangelienbuch zu einem Lektionarium umgewandelt worden. Diese liturg. Anweisungen sind behandelt z. T. von White, z. T. von G. Morin (Rev. Bén. 10 [1893] 246 ff.), z. T. von De Bruyne (ebda. 28 [1911] 75 ff.). Die meisten dieser Bemerkungen stammen — bis auf 3 — von anderer Hand als Valerianus. Die Feste der Heiligen bieten keinen Anhaltspunkt für die örtliche Herkunft der liturg. Bemerkungen. Eine Randnotiz zu Mt. 16, 21 ff. lautet: *In Thimothaei et in. L.* liest nun UI (Unziale, nicht Kursive wie die meisten übrigen Notizen) und verweist auf Mart. Hier. für den 15. Mai: *In Sirmia Timothei et alibi VII virginum*; im Mart. des Raban nur *VI uirg.* War nun das Evangeliar zur Zeit des Eintrags in Sirmium (Unterpannonien)? Dann wäre sie vorher, da sie in Oberitalien oder im NO. Italiens (Aquila) entstanden ist, nach Pannonien gewandert. Weiteren Aufschluß gäbe der Fund De Bruynes, wenn Valerianus auf Bl. 101<sup>v</sup> wirklich eingetragen hätte: *sci uig/ilis* zu Lc. 6, 35; denn St. Vigilius ist zu Trient verehrt worden am 26. Juni; von dem Etschtal ist Korbinian nach Norden gezogen. Aber die Lesung De Br.s ist falsch. Die Randnotiz ist keine liturg. Notiz, sondern eine Textvariante zu dem innerhalb der Kolumne stehenden Wort *suavis* und hat gelautet: *benignus*. — Einen Anhaltspunkt für die Zeit des Vorhandenseins des Evangeliers in Freising liefert der alte Einband, der sich durch den Vergleich mit anderen Codd. in das Ende des 10. oder den Anfang des 11. Jh. verlegen läßt. Außerdem verzeichnet ein Freisinger Kalender, nach 983 geschrieben, im Sakramentar Clm 6421

<sup>11</sup> Diese würdige, in gediegener und sorgfältiger Ausstattung erschienene Festgabe, aus deren 26 die gesamte Freisinger und damit altbayerische Kultur- und Geistesgeschichte behandelnden Aufsätzen wir unsere Nr. 320, 332, 363, 395 f., 398, 432 ausdrücklich hervorheben müssen, wird vom Liturgiehistoriker auch in solchen Teilen, die nicht auf den ersten Blick eine spezielle Beziehung zur Liturgie erkennen lassen, herangezogen werden müssen, so etwa der Aufsatz von R. Hindringer, *Das Quellgebiet der bayrischen Kirchenorganisation* (1 ff.), S. Mitterer O. S. B., *Das Freisinger Domkloster und seine Filialen* (26 ff.), R. Bauerreiß, *Irische Frühmissionäre in Südbayern* (43 ff.), A. Ammer, *Der weltliche Grundbesitz des Hochstiftes Freising* (299); durch alle diese Untersuchungen können gewisse kultische Erscheinungen erklärt werden. Vgl. auch im Register S. 538 s. v. Liturgie.

<sup>12</sup> Vgl. Jb. 1 Nr. 308.

<sup>13</sup> Haseloff, Rez. f. Kunstwissensch. 42 (1919/20) 187 f. hatte sich dagegen gewendet.



für den 16. Mai: *Sci Timothei discipuli Pauli apostoli* irrtümlich für den Märtyrer Timotheus von Sirmium. Dessen Tag ist also wohl schon in den älteren Freisinger Kalendern gestanden und von da auch ins Evangeliar eingedrungen (Die Freisinger Beziehungen zu Südslawien?). Auch berichtet Arbeo von einem Aufenthalt Korbinians in Valeria (Land zwischen Donau, Raab und Drau), der Nachbargegend von Sirmium (Schreibername!). — Es ist die Möglichkeit vorhanden, daß das Evangeliar dem hl. Korbinian gehörte und von ihm benutzt wurde. [331]

J. Schlecht, *Das angebliche Homiliar des heiligen Korbinian* (Wissenschaftl. Festgabe S. 177 ff.). Clm 6298 enthält nach dem Titel: *Omeliae a sancto Agostino episcopo editae ad populum anni per curriculum* und gilt seit dem Katalog des Benediktiners Desing v. J. 1757 als „Homiliar des hl. Korbinian“, wohl infolge eines mißverstandenen angeklebten Zettels des 18. Jh. Von der eingehenden Beschreibung der Hs. ist wichtig die S. 186 mitgeteilte altertümliche Form eines Taufsymbols s. VIII, das als Federprobe in angelsächsischer Minuskel auf dem letzten Pergamentblatt eingetragen ist. Die Schrift ist, besonders nach den Ergebnissen von Lindsay, insular zu nennen, aber auf dem Kontinent geschrieben, wie denn auch andere Freisinger Codd. beweisen, daß man im 8. Jh. in Freising die insulare Schrift kannte und anwendete; das Buch ist wahrscheinlich unter dem Nachfolger Korbinians niedergeschrieben. Es ist (auch nach Morin) eine Predigtsammlung des hl. Caesarius von Arles. Der Sammlung ist das Symbolum Athanasianum vorausgeschickt mit mannigfachen Korrekturen. Hierauf folgt das sog. Breuiarium oder die Capitula, ein Verzeichnis sämtlicher ehemals im Cod. enthaltenen Homilien nebst Angabe der Sonn- und Feiertage, auf die sie trafen (S. 193 f.). Der nach demselben folgende Raum ist mit allerlei Beischriften ausgefüllt. Ein karolingischer Schreiber, der ein Gebet und ein Glaubensbekenntnis einschreibt, nennt sich *Amalricus*. S. 197 ff. folgt eine genaue Inhaltsangabe des Homiliars, uns wichtig wegen der Angabe des liturgischen Zweckes. Es zeigt sich, daß alle Homilien der Sammlung angehören, die Bischof Caesarius von Arles bearbeitet hat. Das Buch ist also (bis auf Bl. 1—24, die von einer fremden Hand geschrieben sind) von Mönchen des Dombergs in angelsächsischer Schrift geschrieben unter Erimbert (739—48 Bischof). [332]

P. Lehmann, *Besitzervermerke mittelalterlicher Handschriften* (Hist. Jahrb. d. Görresges. 43 [1923] S. 93 ff.) macht in diesen sehr anregenden Ausführungen u. a. auch (S. 96) auf ein Evangeliar aus dem Kloster Heiningen Diöz. Hildesheim aufmerksam, das sich jetzt in der New Yorker Bibliothek Pierpont Morgan befindet und dessen Herkunft nur durch eine genaue Lesung und Wiederherstellung des alten Besitzervermerks ermittelt werden konnte. [333]

W. Lampen O. F. M., *Het Missale van Nienborg* (Tijdschrift voor Liturgie 4 [1923] 403 ff.). Das 1425 in Münster ‚in domo clericorum pro ecclesia in novo castro‘ geschriebene Prachtmissale von 315 Pergamentblättern wird auf seine Besonderheiten gegenüber dem Miss. Rom. untersucht. Es kommen folgende Feste zur Sprache: Weihnachten (z. B. 2 Episteln in der 1. Messe, Sequenz *Grates nunc* u. a.), Innoc., Epiphanie (‚in die sancto‘), Palmsonntag, Gründonnerstag<sup>14</sup>, Karfreitag, Karsamstag. Der Ordo missae hat eine kleine Verschiedenheit nach den Lavabo und bei der Pax. Weitere Eigenheiten des Propr. temp. sind beim Osterfest (Sequenz: *Laudes salvatoris*), Himmelfahrt (Sequenz: *Summi triumphus regis*), Donnerstag nach Pfingsten und Montag nach der Pfingstoktav herausgehoben. Die Heiligentage beginnen mit S. Andreas. Namentliche Betrachtung verdienen Mariä Empfängnis, S. Mandelberta, S. Ludgerus, Adventus S. Walburgis (d. h. Ankunft

<sup>14</sup> Die etymol. Erklärung von Gründ. auf S. 405 Fußn. (1) weicht von der Auffassung bei R. Stapper, *Grundriß der Liturgik* (1922) 88 und neuestens auch L. Eisenhofer, *Kathol. Liturgik* (Freib. 1924) 130 ab.

in Deutschland 4. Aug.), Sieben Brüder (d. h. d. Söhne der hl. Felicitas) und die „Siebenschläfer“ (27. Juni). [334]

**J. Brinktrine**, *Eine neue Sakramentarhandschrift* (Röm. Quartalschr. 31 [1923] 71—73). Beschreibung und Inhaltsangabe von Cod. Ross. lat. 204. Sakramentar stark mit gelasianischen Bestandteilen durchsetzt. An den Rand sind neben gelasianische Oratorien andere geschrieben. Von der größten problematischen Bedeutung ist der Kanon<sup>15</sup>. Mit Tietze<sup>16</sup> nimmt Br. Tegernseer Ursprung an, bestimmt vielleicht für St. Moritz in Augsburg. Vgl. P. Siffrein O. S. B., Jb. 3 S. 113 f. [335]

**W. Lampen** O. F. M., *Florilegium liturgicum medii aevi*. Coll. et compos. W. L. (Fuldae, in Monte Mariano 1923). Die Anthologie, die ‚varia typica praxeos liturgicae mediaevalis‘ bieten möchte, enthält Stücke aus Alchvine (Ep. 142 ad mon. Fuld. u. L. sacr.), Benedikt v. Aniane, Ord. Rom. II (De missa pont.), Walafrid Strabo, Sacram. Fuld., S. 36 die Tab. pasch. 1004—1014 des Konstantius von Luxeuil, Bruchstück aus De div. off. des Ps.-Alchvine bei Migne P. L. 101, S. 40. De dedic. eccl. Monast. Majoris (M. P. L. 151, 273)<sup>17</sup>; dann aus dem *Microl. de eccles. observ.*, aus der *Gemma animae* u. dem *Specul. eccl.* des Honorius August., aus dem *Ord. off. eccl. Lat.* des Bernhardus de Porto, Ordo Rom. XII, dem Mitrale des Sichard v. Cremona, aus der 1. u. 2. Regel des hl. Franz von Assisi, sowie die Laudes, ‚quamvis non sint preces stricte liturgicae‘, S. 74 ff. einige *Ludi paschales*, S. 79 ex Reg. S. Clarae, S. 80 ex act. capit. gen. ord. Fratr. Min., S. 81 Ord. ad arm. eccl. def. (nach Franz, *Ben. im M.-A.* II, 295 f.), S. 84 *Tract. de instruct. novit. O. Pr.* s. XIII. (ebenso S. 91), Auszüge aus des Franziskaners David ab Augusta *De exter. et inter. hominis compositione* (die ich allerdings nicht ganz passend für diese liturgische Auslese halte), S. 88 ein Offic. *De spinea corona D. N. Jesu Christi* aus Cod. Univ. Bonn. S. 368 s. XIV mit zwei Hymnen Inc.: *Eterno regi gloriae* und *Lauda fidelis concio*, S. 91 ex Sacram. Fontavellano (Feuerweihe am Gründonnerstag!), S. 92 eine Franziskuslegende, S. 94 ex Pontif. Rom. s. XIV im Cod. Vat. lat. 4743, S. 97 das Lied: *Puer natus in Bethlehem*, ‚quamvis non stricte liturgicum videatur‘, S. 98 *Benedictio ad ponderandum hominem* (Franz, *Ben.* II, 464), S. 99 die Kanonisierung des hl. Bernhardin von Siena nach des sel. Bernardinus Aquilanus Chron. fratr. min. obs. (Auch für das letzte Stück wäre vielleicht ein dem Titel des Heftes entsprechenderes zu setzen.) [335a]

**L. Wendelen** O. Praem., *Het Premonstratenzer Graduale* (Tijdschr. voor Lit. 5 [1924] 237 ff.). Zur Herstellung des alten, echten Prämonstratenser Graduale (seit 1902) wurden ausgedehnte handschriftliche Studien gemacht. Die hierfür gefundenen Hss. werden aufgezählt (6 s. XII., 2 s. XIII., 1 s. XIV., 1 s. XV., 1 s. XVI). Doch liegt die Sache nicht einfach, da gerade die ältesten Hss. kein einheitliches Bild über den ursprünglichen Prämonstratensergesang ergaben. Der Kompromiß S. 242 f. [336]

**V. Pauls**, *Das Speculum abbatis in Reynevelde. Ein Beitrag zur Geschichte der Cisterzienser in Holstein* (Festgabe f. D. Dr. Haupt. Kiel 1922. S. 202 ff.). Herausgabe dieses Werkes des Abts Friedrich von Reinfeld (ca. 1440). Besonders bemerkenswert ist darin das erste Buch: *de regularibus observantiis et promotione divini cultus*. [337]

**F. Ravanat**, *Ordo missae auctore Ioanne Burckardo*. Acc. praef. (Ephem. liturg. 38. Comm. menstr. Ap. 1924). Es wird hier der Ordo Missae des ehemaligen Straßburger Kanonikers Johannes Burckard aus Haslach († 1506), später magister caerimoniarum in Rom, veröffentlicht. B.s Ordo bedeutet die wichtigste Quelle unmittelbar vor der pianischen Reform, und der ‚Ritus celebrandi‘ im Miss.

<sup>15</sup> Vgl. Nr. 358.

<sup>16</sup> Die *illuminierten Handschriften der Rossiana* 1911.

<sup>17</sup> Ein Rangerius ‚supradictus‘ ist noch nicht genannt worden. Liturgisch bedeutsam am ganzen Abschnitt ist nur das Aschenkreuz (hier von zwei Priestern ausgeführt). Vgl. Jb. 3 Nr. 181 S. 164.

Rom. ist jedenfalls stark von ihm beeinflusst. Außer ihm hat B. noch ein sehr wertvolles *Diarium* (*Liber notarum*) geschrieben (zuletzt hg. v. H. Celani nach dem Autograph im Arch. Vat. Arm. XII vol. 13 und der unter B.s Aufsicht hergestellten Abschrift Ms. Vat. 5632). Er war ferner Mitarbeiter am *Pontificale Romanum* des Augustinus Patritius und am *Caerimoniale S. R. E.* — Der *Ordo missae* ist nach J. Wickham Legg zum erstenmal ediert in einem Missale von 1501, gedruckt zu Venedig, jetzt Brit. Mus. C 52. d. 14. Eine erweiterte Ausgabe erschien 1502, von da an öfter. [338]

**J. Brinktrine**, *Zur Geschichte der Meßrubriken* (Theol. u. Glaube 16 [1924] 267—271). Hebt aus dem neu veröffentlichten *Ordo Missae* des Johannes Burckard von Straßburg Einzelheiten hervor. Im allgemeinen setzt B. den heutigen Meßritus voraus. Als Vorbereitungsgebet bringt B. die Oration *Summe Sacerdos*, die im heutigen Missale dem hl. Ambrosius zugeschrieben und auf sieben Tage verteilt ist. Das Gloria enthält noch einige Tropen für Muttergottesfeste. Beim Opfergang soll der Priester den Opfernden den Manipel zum Kusse reichen. Vom *Memento vivorum* bis nach der Wandlung hält der Diener eine brennende Kerze. Der dreimalige Segen am Schluß der Messe war zu B.s Zeiten noch nicht Privileg der Prälaten. In der *Gratiarum actio* fehlt das dritte Gebet. In drei Fällen kennt B. die erlaubte *Missa sicca*: Wenn zwei Formulare für einen Tag da sind, auf dem Schiffe und für Kranke, wenn der Priester aus irgendeinem Grunde nicht mehr zelebrieren kann. Genaue Anweisungen für die Feier dieser Messe. Der *Ordo* B.s beweist wieder, wie konservativ die Reform Pius V. war. A. W. [339]

## II. Die Liturgie bei den Autoren.

**B. Capelle** O. S. B., *Sermon de S. Jérôme pour l'Épiphanie* (Rev. Bénéd. 36 [1924] 165—180). Der S. *Dies Epiphaniarum* wurde von Erasmus dem H. abgesprochen (PL 30 ep. 26). Er steht in den Mss. gewöhnlich an 2. Stelle in einer Gruppe von 6 Homilien auf Weihnachten, Epiph., Fastenzeit, Vigil vor Ostern und Ostern. Beginn: *De die epiphaniarum, de euangelio ubi dominus baptizatus est et de psalmo XXVIII. Dies epiphaniarum graeco nomine sic uocatur; quod enim nos adparitionem aut ostensionem dicimus, hoc graeci ἐπιφάνειαν uocant. Hoc autem ideo quia dominus noster et saluator adparuit in terris. Licet enim olim natus esset ex maria et XXX iam annorum explessset aetatem, tamen ignorabatur a mundo. Eo tempore cognitus est quod ad iohannem baptistam, ut in iordam baptizaretur, aduenit et uox de caelo patris intonantis audita est: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi conplacuit. Quem pater e caelis uoce monstauerat, hunc spiritus sanctus, uersus in columbam et super caput illius sedens, tactu quoque ipso uoluit demonstrare, ne quis alius dei filius putaretur ex populo...* Erklärung des Ps. 28 auf die Taufe Christi und die Taufe in der Kirche. C. beweist aus Form und Inhalt die Autorschaft des H. H. hat über den Sinn des Epiphaniiefestes eine eigene Meinung; vgl. mit unserm S. den Komm. zu Ezech. I 3: *Epiphaniarum dies hucusque uenerabilis est non, ut quidam putant, natalis in carne: tunc enim absconditus est et non apparuit.* Die Auslegung des Ps. 28 weist auf dessen liturg. Verwendung an Epiphanie. O. C. [340]

(dgm.), *Le lettere di S. Germano sulla Liturgia gallicana* (Riv. lit. 11 [1924] S. 183 ff.). Berichtet über die neuesten Forschungen in bezug auf diese wichtigen Schriftstücke (Migne PL t. 72 c. 83—98): P. Batiffol, *Ét. de Lit. et d'Arch. chrét.* (Par. 1919) 245—290 und A. Wilmart, *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit. s. v. Germain de Paris* Bd. 50/1 (1924) Sp. 1049—1102. [341]

**F. Cabrol**, *Les écrits liturgiques d'Alcuin* (Rev. d'hist. eccl. 19 [1923] 507 ff.). Nach Ausscheidung von *De diuinis officiis* und *De caerimoniis baptismi* spricht C. über 1. den Comes Alkuins. Der unter dem Namen des hl. Hieronymus gehende Comes ist zwar nicht von A., wohl aber ist er der Urheber des *Comes ab Albino*



*ex Caroli imperatoris praecepto emendatus*, des ersten Werks, das er im Reformplan Karls d. Gr. in Angriff nahm, vor der Revision des gregorianischen Sakramentars. 2. Das Homiliar. Die Zuteilung bleibt nach C. zweifelhaft und müßte sich auf neue Argumente stützen. 3. Das Sakramentar. Nach einer Mitteilung des Micrologus auf Bitten des Bonifatius geschrieben. C. lehnt dies für den erhaltenen Lib. sacr. ab und nennt diesen ein (mit mozarabischen Elementen durchsetztes) ‚Missel pour la semaine‘, doch hatte dieses zu privatem Gebrauch bestimmte Buch auch Einfluß auf die offizielle Liturgie gehabt. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die für jeden Wochentag genannten *Missae S. Augustini* (mit besonderen Anleihen bei der mozarabischen Liturgie — *Liber ordinum*). Auch die Gebete *ad horas canonicas* am Schluß des Werkes sind merkwürdig. Die Miss. S. Aug. sind nach C. jedenfalls in der Zeit A.s entstanden. 4. Das gregorianische Sakramentar. Das Hucusque-Vorwort wahrscheinlich von Alkuin<sup>1</sup>. 5. Die ‚Confessio fidei‘. Nach Mabillon ein wirkliches Werk des A., mehr Kompilation als Original. Es gibt einen sehr vollständigen Überblick über den katholischen Glaubensinhalt des 9. Jh. Besonders bemerkenswert ist die Stelle: *sine quantitate magnum* (§ 1 Nr. XX). Wahrscheinlich stammt diese Stelle aus einer von Mai publizierten *Contestatio Gallicana*. 6. Privatandachtsbücher. Hierher gehören (außer Lib. sacr. und Conf. fidei) noch *de psalmodum usu* und *officia per ferias*. Zunächst allgemeine Charakteristik der im 9. Jh. auftauchenden privaten Frömmigkeit (Beispiele: Benedikt von Aniane, Libelli precum, Book of Cerne). Auch diese Gebete haben viel von mozarabischer und gallikanischer Liturgie gerettet. Die Frage „Alkuin und der Adoptionismus“ spielt hier herein. 7. Die Messe des Flacius Illyricus. Hier gibt C. die früher ausgesprochene (Rev. Bén. 22 [1905] S. 151 ff.) Ansicht, diese 1557 von Fl. Ill. publizierte Messe sei ein Werk des A., auf, hält aber an den mozarabischen Entlehnungen fest und bezweifelt die Herabrückung bis ins 11. Jh. 8. Die karolinischen Bücher und die Kapitulation Karls d. Gr. Eine genaue, zum Ziel führende Vergleichung steht noch aus. [342]

D. Vassari, *I „Monasteria“ di Ravenna. Consuetudini e usi liturgici* (Riv. lit. 11 [1924] 210—214). Die „Monasteria“ waren kleine Oratorien zu Ehren der Martyrer, mit Titelheiligen, Klerus und bestimmten liturg. Funktionen; vielleicht auch Eucharistia. V. bespricht den eucharistischen Text im ravennat. *L. pontif.* II p. 68 und möchte daraus auf die Liturgie der *Monasteria* schließen. O. C. [343]

M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. II. Teil. Von der Mitte des 10. Jahrh. bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat* (Handb. d. Altertumswiss. begr. v. J. v. Müller, hsg. v. W. Otto IX, 2, 2 München 1923). Im Jahre 1911 ist der erste Band dieses Werkes erschienen, das mit staunenswertem Fleiß und enormer Materialkenntnis ein bis jetzt so gut wie nicht durchgearbeitetes Gebiet literargeschichtlich zusammenfassen möchte — eine Leistung, von deren Schwierigkeit nur der eine Ahnung hat, der weiß, wieviel es hier noch an kleiner und kleinster Pionierarbeit zu erledigen gilt. Wie der Philologe und Historiker, so ist auch der Liturgiehistoriker dem Verfasser für sein Wagnis und seine Aufopferung zu großem Dank verpflichtet; er wird an dem Buch einen festen Grundstock zum Weiterbauen und einen wohlmeinenden Führer zum Weitergehen haben; es gibt ihm einen Überblick über die persönlichen, geschichtlichen und literarischen Zusammenhänge seiner Stoffe; für ihn wie für jeden, der sich mit mittelalterlichem Schrifttum befaßt, ist diese umfangreiche Literaturgeschichte (Bd. I mit 766 S., II mit 873 S.) ein unentbehrliches Sammelbassin, das die bisherigen Forschungen nach Möglichkeit aufgenommen hat, aber zugleich auch ein großes Reservoir, aus dem

<sup>1</sup> Weder C. noch der ihm nacharbeitende Aufsatz von Pio Alfonso, *Alcuino e il Sacramentario Gregoriano* (Riv. lit. 11 [1924] 115) erwähnen die Ausgabe von Lietzmann (Jb. 1 Nr. 299, Jb. 2 Nr. 175).

immer neue Quellwege für die Forschung abgeleitet werden können und müssen. Der 2. Bd., den es hier zu würdigen gilt, ist wie der erste nach Disziplinen (Theologie, Geschichtschreibung, Hagiographie, Dichtung, Trivium, Quadrivium) eingeteilt, ein System, über dessen praktische Eigenschaften sich wohl der Verfasser klar sein mußte; uns möchte es scheinen, als ob darunter die chronologische Entwicklung der Literatur selbst nicht zur Geltung käme; auch muß dieses Einteilungsprinzip an so und so vielen Stellen durchlöchert werden, nämlich dort, wo ein Autor sich — und das ist im M. A. doch ungemein häufig der Fall — auf mehreren (oder allen) Gebieten betätigt. Eine bedeutende und bedeutsame Erweiterung erfuhr der 2. Bd. gegenüber dem 1. durch die Hereinbeziehung der prosaischen Hagiographie; ist dies doch ein so wesentliches und charakteristisches Stück des mittelalterlichen Schrifttums, daß ohne ihre Würdigung an der Ganzheit der Schau ein mächtiges Stück fehlen würde. Der Liturgiehistoriker wird um diese Mehrung besonders froh sein; denn die hagiographischen Texte sind sehr oft Grundlage und Begleiterscheinung eines liturgischen Vorgangs innerhalb der Heiligenverehrung. Jedoch auch sonst wird dem, der sich mit der liturgischen Literatur beschäftigt, auf Schritt und Tritt in dem Werk Material geboten. Naturgemäß werden die meisten und reichsten Anregungen und Aufklärungen für die Hymnen- und Sequenzforschung nutzbar sein. Haben doch in diesem Bande Hermann d. Lahme von Reichenau (S. 775 ff.), Bern von Reichenau (S. 70 *De varia psalmodia atque cantuum modulatione*), Alphanus von Salerno (S. 623 ff.), die 6 Hymnen Heriberts von Eichstätt († 1042) (S. 656/7 vgl. *An. hymn.* 50, 290 ff.), der Hymnus des Theoderich v. Fleury auf den hl. Maurus (S. 452), die Ostersequenz Wipos (S. 325/8), die Sequenz auf Hugo von Cluny (S. 148), die Hymnen des Angelram von St. Riquier auf den Abt Walericus von St. Valéry und Bischof Wulfram von Sens (S. 533) und viele andere ihren Platz gefunden; von den verlorenen Hymnen des Adso von Montier-en-Der ist S. 442 die Rede (S. 438 die hymnologischen Bestrebungen Adsos!), über den dem Guido von Arezzo zugeschriebenen *Correctorius multorum errorum*, der sich gegen die fehlerhafte Ausführung des gregorianischen Gesanges richtet, auf S. 751. Beim Überblick über die Dichtung dieses Zeitalters S. 492 werden zahlreiche Namen von Hymnendichtern (Wulstan, Ademar von Chabannes, Waifar von Salerno u. a.) aufgeführt. (Vgl. auch das Register S. 849 [Hymnen], S. 862 [Rhythmen], S. 864 [Sequenzen]). Aber auch andere liturgische Werke werden namhaft gemacht, so S. 291 das Troparium von St. Martial (Mitarbeit Ademars von Chabannes), der *Liber benedictionum* Ekkeharts IV. (S. 564 f.), die von Aethelwold von Abingdon ins Angelsächsische übersetzte *Regula St. Benedicti* (S. 675) und dessen Schrift *De consuetudine monachorum*, das Martyrologium (?) bei Marianus Scottus (S. 392), der *Liber pontificalis* Gundehars von Eichstätt (S. 757), ein anderer, ganz anders gearteter, dem Liudprand von Cremona zugeschriebener *L. p. (Opusculum de vitis Romanorum pontificum)* S. 175. — Ich wiederhole nochmals, daß dies nur Beispiele sind; ein Ausschöpfen in dieser Richtung ist hier nicht möglich; es hieße auch vielleicht ebenso viele Probleme aufrollen als Namen nennen. Denn darüber müssen wir uns sicher sein: es kann sich bei diesem Werk nur um einen ersten, starken Grundriß handeln, von dem aus weitergebaut werden muß. Wenn ich nun einige Bausteine zur Ergänzung oder Berichtigung liefere, so entspringt das nicht einseitiger Kritisiersucht, sondern dem Interesse am Werk und der Lust am Mitarbeiten. So ist z. B. S. 101 die Rede von der Vita Altonis des Otloh von St. Emmeram<sup>2</sup>. Die Stelle MG. SS. XV, 845 (c. 17) sagt nirgends, wie M. meint, etwas von einer Übertretung des Verbots, daß Frauen aus dem Klosterbrunnen Wasser schöpfen dürften, sondern nur von einer veränderten Sachlage (vgl. c. 8: *Sed quomodo sub temporibus nostris horum immutatum fuerit...*). Damit ändert sich aber auch die Motivierung der Otloh'schen Vita. Es wäre wohl auch erwähnenswert

<sup>2</sup> Vgl. jetzt auch M. Huber in dem unter Nr. 398 dieses Jb. genannten Aufsatz.

gewesen, daß die Hss. Clm 14 756 und Clm 14 419 Autographe sind. — Ein anderer Mönch von St. Emmeram, der schon vorher gelebt hat, aber infolge der M.schen Einteilung erst S. 306 ff. behandelt wird, ist Arnold (von Vohburg?). Es wäre gut gewesen zu erwähnen, daß der Name *Cirinus* = *Heres* = *Arbeo* (Erbe), den Arnold für die frühere Vita Emmerami als Verfasser angibt, sich bei Arbeo selber findet (Vita Heimhr. c. 47; vgl. B. K r u s c h, SS. rer. Germ. in us. schol. 1920 S. 6). Wenn gesagt wird, Meginfred von Magdeburg habe dem Arnold zunächst einen Hymnus auf den hl. Emm. in sapphischen Strophen und dann erst später eine Vita geschrieben, so ist hinzuzufügen, daß uns beide erhalten sind: nämlich der Hymnus im Offizium des hl. Emm. in Clm 14 870 (Autograph Arnolds) fol. 10r, hsg. AASS. 22. Sept. (Sept. VI p. 512). Die hier S. 488 ausgesprochene Ansicht von der Identität mit dem Meginfredhymnus hatte ich auch sofort gefaßt. Die Vita aber steht im gleichen Cod. fol. 21 ff. (vgl. AASS. a. a. O. S. 488). Dagegen enthält diese Hs. nur einen Teil der Arnoldschen Miracula (was aus den Angaben S. 313 nicht hervorgeht); woraus Canisius das 2. Buch abgedruckt hat, ist uns nicht bekannt; die Admonter Hss. erwähnt M. nicht. Auch die Schrift über die acht Seligkeiten steht in Clm 14 870. S. 311 ist außer einigen mißlichen Druckfehlern (proscnti decoratum) wohl der Satz Migne P. L. 141, 1061 A (der von Canisius falsch zu Pertz, von da falsch zu Migne und von hier falsch zu Man. übergegangen ist) textlich zu berichtigen: *Quo defuncto divina providentia destinavit Udalricum prius in canonica vita plurigena probitate decoratum, nunc autem regulariter et monastice* (statt des immer wieder gedruckten *monasticae*) *huic congregationi praelatum*. — Die Vita Meinwerchi ist öfter erwähnt, aber nur beiläufig; sie ist wohl wert, als eigenes Opus behandelt zu werden wegen ihrer geschichtlichen, sprachlichen und literarischen Eigenschaften (vgl. Jb. 2 Nr. 258). — S. 547 ff. ist der Ruodlieb behandelt; es ist interessant, daß es von ihm schon im M. A. Anmerkungen gab (siehe z. B. F. Kluge, *Altdeutsches Sprachgut im Mittellatein*: S. Ber. Heidelb. Phil.-Hist. Kl. 1915, 12 S. 4). — Wie sehr bei einem solchen Werk immer wieder Neues, Übersehenes oder Unentdecktes nachzutragen ist, zeigt der Anhang, den Man. selbst S. 792 ff. gibt: Nachträge zum 1. Bd. Diese Nachträge können fast als Behelf zu einem fehlenden Überblick über die Fortschritte der mittellateinischen Philologie seit 1911 gelten. Auch für die Liturgiewissenschaft enthalten sie manche anregende und wertvolle Angaben (z. B. bei Beda, Benedikt [S. 795 Z. 516 v. u. ist zu sagen, daß Linderbauer doch im wesentlichen einen sprachlichen Kommentar gibt<sup>3</sup>], Bonifatius [S. 797 zu I, 155], Hymnar von Bangor, Hymnus *Deus a quo facta fuit* [S. 799 zu I, 236], Notker, Amalar, Gedicht auf den hl. Martin [S. 812] u. v. a.). Umgekehrt wird auch die mittellateinische Philologie und Literaturwissenschaft aus unserer Arbeit Früchte ernten können. So S. 804 zu Hincmar und Prudentius von Troyes (I, 347/8) vgl. Jb. 3 Nr. 281, S. 812 zu Hucbald von St. Amand Jb. 3 Nr. 306. — Andere Nachträge wären z. B. zu S. 812 bei Agius Vita Hath. L. Zoepf, *Lioba Hathumot Wiborada. Drei Heilige des deutschen Mittelalters* (München 1915) und die Übersetzung von Grandaur (Geschichtsschr. d. deutschen Vorzeit XXV); zu Einhards Vita Caroli M. (S. 813) die Ausgabe in den *Eclogae Graeco-Latinae*; zu Hrotsvit der liturgische Einfluß auf ihre Sprache, den C. Weyman (vgl. Jb. 3 Nr. 326) festgestellt hat, außerdem aber die Tatsache, daß ihr Gallicanus in das *Legendarium Austriacum* übergegangen ist (Strecker Ausg. S. V. Anal. Boll. 17 [1898] S. 67. 110); zur Gruppe des österreichischen Legendars gehört dann auch Clm 2552 s. XII. und, was bisher noch nicht gesehen wurde, die Gallicanus-Vita im Clm 19 608 (ol. Tegerns.). [344]

E. Munding O. S. B., *Abtischof Waldo, der Begründer des goldenen Zeitalters der Reichenau* (Ben. Monatschr. 6 [1924] S. 153 ff. 248 ff.). — S. 160 ff. Gründung der Bücherei in Reichenau (Reginbert) — liturgische Bücher. — S. 164



Erhaltene Hss. aus der Regierungszeit Waldos, verhältnismäßig wenig aus der Liturgie. S. 166 Bemühungen um den echten Regeltext (St. Gallen 914!). — S. 249 Walahfrid Strabos liturgiegeschichtliche Schriftstellerei. — S. 250 f. Waldos Verdienste um Gottesdienst und Mönchtum, besonders in der Gestaltung der Mönchsliturgie: zwei Gelübdeablegungsformeln sind unter seinem Namen überliefert; vielleicht brachte W. die neuere (Benedikt. v. Aniane) in der R. zur Geltung. [345]

A. Hessel, *Odo von Cluni und das französische Kulturproblem im früheren Mittelalter* (Hist. Zschr. 128 [1923] 1—25) spricht S. 9 f. von der Wanderung der Benediktinerregel nach dem Norden und im Frankenreich: Karl d. Gr. — Benedikt v. Aniane — Berno von Cluni — Odo<sup>4</sup>. Letzterer legt starke Betonung auf den Heiligenkultus (bes. St. Martin: Hymnen und Antiphonen S. 13). S. 10 „Die Klosterinstitutionen an sich besaßen für Odo mehr untergeordnete Bedeutung; als ihren eigentlichen Zweck betrachtete er, daß sie zur Steigerung und Verinnerlichung des Gottesdienstes beitrugen.“ [346]

A. Landgraf, *Eine ungedruckte liturgische Abhandlung des Kardinals Stephan von Langton* (Theol. u. Glaube 15 [1923] 258 ff.). Im Cod. Pat. 136 ist auch eine Abhandlung über die hl. Gewänder, wie sie den Empfängern des Ordo eigentümlich sind, und über die Kirchenkonsekration. St. war ein Freund Innozenz' III. An dessen Schrift *De sacro altaris mysterio* finden sich mehrere Anklänge. Eine Konfrontierung mit den bedeutendsten Liturgikern jener Zeit, Bruno von Segni, Honorius von Autun, dem Mitrale des Sicard von Cremona, Ps.-Hugo de S. Victore, *De officiis ecclesiasticis*, zeigt aber, daß sich unmöglich eine direkte Abhängigkeit St.s von Innozenz feststellen läßt: es ist alles Gemeingut. Dagegen findet wohl eine solche von Ivo v. Chartres statt. St.s Traktat über die *Dedicatio* ist wohl abhängig von dem *Speculum de mysteriis ecclesiae* eines unbekannten Verfassers, dessen Hss. allerdings noch nicht gesichtet sind. [347]

A. Castel O. S. B., *Méditations et Prières de saint Anselme, traduites. Introduction par Dom A. Wilmart* (Paris 1923). 23 werden von W. als echte Stücke nachgewiesen. Nach W. gehen sie über den kurzen Stil der Liturgie hinaus, „pour tout confesser à la Divinité des affections intimes...“. Jedoch häufige Anleihen bei lit. Texten. Sehr beliebt bei S. Thomas Becket, der sie beim Offizium zur Hand hatte, während seine Kapelle die lit. Gesangsstücke ausführte. [Auch dies sehr wichtig für das Nachlassen des lit. Stiles und Gefühles.] S. auch A. Wilmart, *La tradition des prières de Saint Anselme, Tables et notes* (Rev. Bénéd. 36 [1924] 52—71). O. C. [348/9]

V. Redlich O. S. B., *Johann Rode von St. Mathias bei Trier. Ein deutscher Reformabt des 15. Jahrh.* (Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. des Benediktinerordens hsg. v. Abt Ild. Herwegen H. 11). Münster 1923. — R. behandelt Leben und Schaffen des Abtes J. Rode (1358—1. Dez. 1439), eines der Hauptträger der mit dem Konstanzer Konzil beginnenden monastischen Reformbewegung im Sinne der alten *Vita regularis* und der Liturgie (S. 15), durch die dann auch die Kunst eine neue Befruchtung erfuhr (s. auch S. 107). Aus bürgerlichem Hause in Trier stammend, in Paris (?) und Heidelberg gebildet, 1413 Rektor der letzteren Universität, dann Domherr zu Metz, dann Dechant und Offizial zu Trier, 1416 Karthäusermönch, später Prior zu St. Alban in Trier, — wird er durch Kurfürst Otto von Ziegenhain 1421 zur Durchführung der Konstanzer Reformbeschlüsse als Abt an das Benediktinerkloster St. Mathias berufen. Dorthin läßt er Mönche von St. Jakob in Lüttich mit ihrem *Liber ordinarius*<sup>5</sup> kommen (S. 38) und gibt seinem Kloster im Anschluß an diesen, aber auch an die Bestimmungen für Abdinghof und die Statuten von Neuß (S. 97) neue „Konstitutionen“ (S. 95 ff.), d. i. ein vollständiges Rituale der liturgischen und klösterlichen Gebräuche (Einleitung abgedruckt

<sup>4</sup> Vgl. Jb. 3 Nr. 252 S. 190.

<sup>5</sup> Jb. 3 Nr. 252.

S. 108 ff., Profeßformel S. 96 Anm. 2). Bei der Neuanlage der Bibliothek sorgt er für liturgische Bücher (S. 39 ff.). Auf dem Provinzialkapitel zu Trier werden besondere Ermahnungen zur Durchführung des liturgischen Gottesdienstes und zur Aufbewahrung der hl. Eucharistie gegeben. Es wird ihm dann (durch den Gegenbischof Ulrich v. Manderscheid) die Umwandlung der heruntergekommenen Benediktinerabtei Rettel in ein Karthäuserkloster übertragen, ferner aber die Reform der Trierer Benediktinerklöster St. Maximin (Profeßformel a. d. J. 1436 S. 60), St. Martin und St. Maria ad Martyres. 1434 wird er der Mitbegründer der Bursfelder Union, indem er aus seinem Reformkloster Mönche nach Clus und B. mit ihrer Lebensordnung sendet. Die später ausgearbeiteten B.er Bestimmungen decken sich mit Vorschlägen, die R. zu Basel 1435 auf dem Ordenskapitel der Mainzer Provinz vortrug (S. 82 ff.). Denn seit 1432 finden wir R. immer wieder auf dem Reformkonzil von Basel. Es ernennt ihn z. B. 1434 zum Generalvisitorator der Benediktiner für Köln und Trier; er reformiert denn auch das tief verschuldete Hornbach (bei Zweibrücken), er visitiert mit vieler Mühe St. Gallen (S. 72 ff.) — Carta reformationis (S. 76) —; er ist wohl auch (?) der Reformator der Reichenau, wenigstens ist ein Visitationsprozeß (S. 80) in 25 Kapiteln (Inhalt Fußn. 2) am besten auf die Reichenau anwendbar; die genauesten Nachrichten über seine Reformtätigkeit haben wir von dem adeligen Benediktinerinnenstift Marienberg b. Boppard a. Rh. (S. 86 ff.), dem er auch neue Statuten gibt (Text S. 114 ff.) und das seinerseits selbst wieder Reformkräfte für die Klöster weckt (z. B. St. Walburg in Eichstätt). Aus den Schriften R.s sind noch hervorzuheben: *De bono regimine abbatis* (S. 97 f.) und *Exercicium noviciorum* (S. 99). [350]

C. Boeckl, *Die Eucharistielehre der Deutschen Mystiker des Mittelalters* (Mnch. 1923) will gegenüber dem Vorwurfe, die deutschen Mystiker hätten unter dem Einflusse spiritualistisch-subjektiver Tendenzen das Tatsächliche der Erlösung und der Heilsvermittlung durch die Kirche und ihre Sakramente zu wenig geschätzt, für die Eucharistie aus den Quellen das Gegenteil erweisen. Das gelingt ihm auch; jedoch geht auch aus seiner Darstellung hervor, daß eine gewisse neue Auffassung des Sakr. sich zeigt, die sich von der altkirchlichen entfernt. Das geht hervor aus der affektiven Art der Verehrung, die nun stark auf die reale Präsenz als solche geht; aus dem Zurücktreten der lit. Opferidee; hauptsächlich geschätzt wird die Kommunion, bei der aber immer mehr große Anforderungen an die Vorbereitung gestellt wurden, bes. von Tauler S. 109. Diese Wandlung zeigt, daß die zu widerlegenden Vorwürfe doch ein gewisses Fundament haben, wenn dies auch nicht übertrieben werden darf. Diese Erscheinung bedarf noch tieferer Untersuchung. Die älteren Mystiker zeigen noch einen ziemlichen Anschluß an Liturgie und Kirchenjahre. Interessant S. 15 bei Elisabeth von Schönau das Bild von der Taube des Hl. Geistes, die ihren Kopf in den Kelch taucht, worauf die Konsekration erfolgt. S. 29 Knien vor dem Sakrament bei Berthold von Regensburg. In den Klöstern der Dominikanerinnen unter Einfluß der Dominikaner Anfänge der Tabernakelfrömmigkeit und Anbetung: S. 79; 103; 123. O. C. [351]

T. Campi, *Santa Geltrude e la Spiritualità liturgica* (Riv. lit. 10 [1923] S. 327 ff.). Nach allgemeineren Ausführungen über Mystik und besonders ihr Verhältnis zur Liturgie (S. 333: „Quanto alla liturgia come forma di orazione, l'ufficio divino specialmente, dà forza e alimento e finalizza ogni preghiera privata; ma per il suo commercio ufficiale di amore col soprannaturale, essa principalmente dopo un po' di esercizio conduce rapidamente all'affetto e alla contemplazione...“) wird vor allem der Charakter der hl. Gertrud als einer liturgischen Mystikerin herausgearbeitet<sup>6</sup>, deren mystisches Leben ein „fenomeno tributario della liturgia“ sei. Besonders betont werden (S. 334) die „Gebete“; ihre „pietà era alimen-

<sup>6</sup> Vgl. Jb. 1 Nr. 488 (auch Jb. 3 Nr. 311).

tata dalle preghiere liturgiche dell'ufficio divino“. S. 335: „Tutte le orazioni, le antifone, i responsorii, gli inni, le cerimonie, le sequenze e ogni altra parte liturgica offrono una sorgente abbondante e una rapida direzione sicura al suo misticismo. Docile figlia della Chiesa ella ascolta ciascun giorno la sua natura che si effonde mesta et gioiosa nella divina salmodia e nei testi della preghiera ufficiale. La liturgia per essa è unica nel Cielo, nella Chiesa e nell'anima, nostro Signore è l'araldo.“ S. 337: Auch die Exercitia sind „di carattere spiccatamente liturgico“.

[352]

### III. Liturgische Feiern und Verrichtungen.

J. Brinktrine, *Enthielt die alte römische Liturgie eine Epiklese?* Zu dem Briefe des Papstes Gelasius an den Bischof Elpidius von Volterra (Röm. Qu.-Schr. 31 [1923] 21—28). S. oben die 2. Miszelle. [353]

M. Andrieu, *Immixtio et consecratio* (Rev. des sc. rel. 3 [1923] 433—471, 4 [1924] 65—96, 265—295, 454—484). Forts. von Jb. 3 Nr. 286. V *L'administration du Viatique et la consécration par contact*. Das Viaticum bestand in Leib und Blut des Herrn, wofür A. viel Beispiele aus dem Leben der Heiligen beibringt. Das wird bestätigt durch die Canones und die liturg. Bücher: S. Caesarii Arelat. sermo 255 (PL 39, 2238), Kan. 8 von Pavia (850) Mansi XIV 933, Missale des Priesters Rodradus (9. Jh., Paris Nat.-bibl. Lat. 12 050 f. 247 v), 2 Sakramentare von Tours ebda 9430 f. 124 v (9. Jh.) und f. 133 r (10. Jh.), Missale s. Eligii ebda 12 051 f. 269 v (10. Jh., aus Corbie), *Ordo ad uisitandum et unguendum infirmum* aus St. Martial von Limoges (10. Jh.), *Consuetudines monasteriorum Germaniae* c. 9 ed. Albers *Cons. monast.* t. V (1912) 12, Sakram. des Abtes Ratold von Corbie († 986) Paris Nat.-bibl. Lat. 12 052 f. 259 v, Missale des Robert von Jumièges ed. Wilson (1896) S. 294 (11. Jh.), Pontif. von Rheims, Bibl. Cod. 340 f. 32 v, von Noyon (Martène, *De ant. eccl. rit.* ed. Venedig I S. 317), Sakr. von St. Rémy von Rheims (PL 78, 528) (10. Jh.), von Echternach Paris Nat.-bibl. Lat. 9433 f. 244 r (11. Jh.), Missale von Troyes ebda 818 f. 179 v (11. Jh.), von Notre-Dame von Laon Bibl. Cod. 237 f. 67 v (11. Jh.), von S. Magdalena zu Besançon Bibl. Cod. 72 f. 222 r col. 2 (11. Jh.), das „römisch-germanische Pontificale des 11. Jh.“ (s. oben unter IV), Pontif. unbekannten Ursprungs bei Martène l. c. 322 (11.—12. Jh.), Rituale von Porquerolles Bibl. de l'Arsenal Cod. 132 f. 20 v, Regel des Petrus degli Onesti (1116 approbiert) c. 22 PL 163, 727, Pontif. von Rouen Bibl. Cod. 380 (Y. 19) f. 85 v (13. Jh.), von Noyon Paris Nat.-bibl. Lat. 17 335 f. 186 v (13. Jh.). Von der 2. Hälfte des 12. Jh. ab wurde die Sitte der Kommunion nur unter Brotgestalt immer allgemeiner; doch blieben die Worte vom *sanguis* oft noch stehen. Oft Reichung des Viaticums in der Kirche während der Messe oder mit der Kommunion von der letzten Messe, z. B. St. Benedikt (S. Greg. *Dial.* II 37), St. Isidor von Sevilla (Vita PL 72, 46) usw. Vor dem Altar, in weißen Gewändern (Theodulphi *Capitulare* PL 105, 220 und 222). Manchmal die Messe in den Häusern der Kranken gefeiert; in dem Sakr. des Abtes Ratoldus eine *Missa pro infirmo in domo*, ebenso im Pontif. von Nevers (Paris Nat.-bibl. Lat. 17 333, S. 362 f.). Die Kranken kommunizierten in der Messe. Oder man ging nach der Messe mit der Eucharistie zu dem Kranken; so in einem Pontif. von Narbonne (11. Jh.) bei Martène l. c. I I c. 7 art. 5 ordo XIII (Nachtr. der Ausg. Venedig I S. 319 f.); darin die Formel: *Corpus d. n. I. Chr. sanguine suo tinctum conseruet animam tuam eqs.*, in einem Rituale von St. Benoît-sur-Loire (Martène l. c. ordo XXIV S. 336 f.). Oft steht *corpus* abkürzend für beide Gestalten. — Die obengenannte Praxis aus dem Pontif. von Narbonne wird bestätigt durch Regino von Prüm († 915), *L. duo de synodalibus causis* I c. 71: *sacra oblatio intincta debet esse in sanguine Christi eqs.*, jedoch nur für Kinder und Kranke. Schon die *Statuta ecclesiae antiqua* can. 76 (XX) scheinen dasselbe vorzuschreiben: *infundatur ori eius eucharistia* (PL 56, 882 f.). Die *intinctio* ist vorgeschrieben in: Rit. aus Nord-



italien (Paris Bibl. Mazarine Cod. 525 f. 57 v — 11. Jh.), *Rituale* vom Kloster des hl. Ambros. zu Mailand (Magistretti, *Manuale Ambrosianum* I [1905], *Liber monachorum* S. Ambrosii p. 82 — 11. Jh.), *Rit.* einer Mailänder Kirche (ebda 152; hier auch den Neugetauften; 13. Jh.), *Liber officiorum* von Farfa (Zürich Kant.-Bibl. Rheinau 82 p. 247 f. — 11. Jh.), *Ordo* für Krankenbesuch (Rom Bibl. Vallicell. Cod. B 63 f. 234 v — 13. Jh.), *Sakram.* der Kathedrale von Arezzo (Rom Bibl. Vatic. Lat. 4772 f. 160 v — 11. Jh.), *Ordo ad uisitandum infirmum* aus einem Brevier und Missale (Bibl. Vatic. Lat. 7018 f. 182 r — 12. Jh.) [*inclitum* ist wohl eher = *inditum*; vgl. das Sakr. von Arezzo], *Rit.* von Soissons (Paris Nat.-bibl. Lat. 17 334 f. 37 v—38 r — 12. Jh.). Die Formel *Corpus... sanguine suo tinctum* eqs. scheint aus Oberitalien zu stammen. Auch die Formel *Corpus et sanguis* eqs. deutet wohl auf die *intinctio* hin; dann gehören das Pontif. von Troyes, Sakr. des Ratold, Missale von S. Magdal. von Besançon und die erwähnten Ex. des „röm.-germ. Pontif. des 11. Jh.“ hierher. Ebenso einige keltische Ritualien, die die Kommunion im Rahmen einer *missa sicca* bieten: Buch von Dimna (9. Jh.), Miss. von Stowe (9. Jh.), Buch von Mulling (9. Jh.), Fragm. von Deer (12. Jh.). (Im Miss. von Troyes f. 183 r auch eine *missa sicca*; danach Franz, *Die Messe im deutschen MA* 80 über den Ursprung der *m. s.* zu verbessern). *Vita Odiliae* c. 22 bezeugt *calicem in quo dominicum corpus et sanguis habebatur*. — Die Sitte, solche getränkte Hostien aufzubewahren, war im Abendland nie sehr verbreitet; man tränkte sie in einer Messe kurz vorher oder in etwas aufbewahrttem konsekrierten Wein. War das nicht möglich, so tränkte man sie in gewöhnlichem Wein (also dasselbe wie in der *Missa praesantificatorum*). Vom 12. Jh. ab war dies Regel in den Häusern der Kluniazenser (*Consuet. Cluniac.* III 28 PL 149, 771), in Hirsau (*Const. Hirsaug.* [11. Jh.] II 62 PL 150, 1133), hier auch etwas Wasser beigegossen. In einem Missale von Exeter (*The Leofric Missal* ed. Warren p. 241) erscheint der Glaube an die *konsekrierende Kraft* der Mischung: *ponat sacrificium in uino sine aqua dicens: Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis d. n. I. Chr.* Ähnlich in einem Miss. von Rheims (Bibl. Cod. 216 f. 135 v col. 1 — 13. Jh.): *... Fiat unio et consecratio c. et s. d. n. I. Chr. . . . D. s. . . . te fideliter deprecamur ut accipienti . . . sacrosanctum corpus et sanguinem I. Chr. eqs.* Im 13. und 14. Jh., also nach der Scholastik, lehren eine ganze Gruppe von Dokumenten die Konsekration des Weines durch die Hostie beim Viaticum; sie halten also eine Tradition fest. Zwischen 1292—5 (nach Batiffol, *Introduction au Pontifical romain* [Études de lit. et d'arch. chrét. 1919] p. 29) redigierte Wilh. Durandus ein *Pontificale*, auf dem die 1. Ausg. des Pont. Rom. (1485) beruht. Er benutzte weithin einen Vorgänger, dessen Kompilation bisher zu wenig beachtet wurde. Sie war sehr verbreitet und ist in vielen Kopien erhalten. A. zitiert die folgenden, die dem Original am nächsten standen: Bibl. Vatic. Codd. Lat. 1152, 1153, 1154, 1155, 4745, 4747, 4748 I, 4748 II, 5791; Borghes. 14, Borghes. 72. Paris Nat.-bibl. Codd. Lat. 15 619 und 17 336; Bibl. de l'Arsenal Cod. 333. Lyon Bibl. Cod. 5132. Meist 14. Jh. Die vatican. Ex. sind besprochen von Ehrensberger, *Libri Liturgici biblioth. apost. Vaticanae manuscripti* (1897) 517 ff. Das Original wurde in Rom in den ersten J. des 13. Jh. verfaßt; Hauptquelle waren die Bücher der Kurie; der Verf. bemerkt zuweilen, dies oder jenes sei nicht im *Ordinarium papae*; er fügt nichtröm. Teile bei. Sein Pontif. ist römischer und archaischer als das des Durandus; wurde auch noch im 14. Jh. gebraucht; bes. an der Kurie, auch in Avignon, wo es vom Verf. des *Ordo XIV* gebraucht wurde. In allen oben erwähnten Mss. finden sich die von Mabillon als *Ordo X* publizierten Stücke; darin das *Rituale* des Viaticum; der Text wechselt etwas; z. B. Vat. Lat. 5791 f. 233 r—v: *Tunc tradat ei sacerdos eucharistiam dominici corporis intincto uino et uinum tali intinctione sanctificatum, in Christi sanguinem transmutatum, dicens: Accipe — uaticum corporis et sanguinis d. n. I. Chr. . . . Post communionem dicit orationem: . . . ut accipienti fratri nostro sacrosanctum corpus et sanguinem d. n. eqs.* Ganz ähnlicher Text in einem

Pontif. des 13. Jh. (*De ant. eccl. rit.* ed. Venedig I p. 156). Das röm. Modell auch schon im Brevier der hl. Klara gebraucht (L. Bracaloni, *Il primo Rituale francescano nel breviario di S. Chiara*. Archiv. francisc. histor. 16 [1923] 77 [vgl. Jb. 3 Nr. 256]). Im Cod. 5132 Bibl. Lyon eine kleine Änderung: *Tunc tradat ei sacerdos eucharistiam d. corporis intinti uino et uino tali intintione sanctificatum dicens* eqs. In andern Codd.: *Accipe — uaticum corporis d. n.*; aber daneben *sanguis* genannt; in einem in der Oration nur noch *corpus*. Also in Rom am Beginn des 13. Jh. der Glaube an die Konsekration durch Kontakt; in den Kopien für andere Kirchen treten allmählich Änderungen ein, die der damaligen Theologie entsprechen. VI *Livres liturgiques contraires à la théorie de la consécration par contact*. Neben den Büchern mit der Theorie Amalars gibt es eine große Menge solcher, die sich für keine Theorie entscheiden. Das *Gregor.* enthält ursprünglich nichts für die *m. praesant.* am Karfreitag. Bald schob man den *Ordo* in die Sakramentare ein und nahm dabei eine Rubrik mit der Theorie A.s auf oder auch nur einfach den Text des *Ordo* (so vom 10.—16. Jh.); letzteres beweist noch keinen Widerspruch gegen A. Doch ist ein solcher in manchen Fällen wahrscheinlich. So findet sich in keinem Pariser Missale oder Ordinarium eine Spur von A. (vielleicht unter dem Einfluß der Universität). Weniger bedeutsam ist dieser Umstand bei andern französ. Büchern, da sich daneben Bücher der andern Kategorie finden. Die lit. Bücher der Benediktinerabteien zeigen ein wechselndes Bild. Viele, bes. in Niederdeutschland, folgen A., andere, bes. in der Nähe von Paris, ferner Cluny halten sich davon frei; z. B. *Consuet. Cluniac. antiquiores* ed. Albers (1905) *Tunc mittat hostiam in uino non consecrato, deinde communicant omnes*; ähnlich in den *Consuet. Sigeberti Abbatis* (11. Jh., Albers I. c., *Cons. Farfenses, Disc. Farfensis, Cons. von Fructuaria, Vallisumbrosa, Einsiedeln* (hier aber in einem andern Missale A.), in Monte Cassino, in Lanfranks *Decreta pro Ord. S. Bened. sect. IV* (PL 150, 465 f.), in Silos; ferner bei andern Orden. — Zu den Büchern, die nichts über die Konsekration durch Kontakt sagen, können auch die gerechnet werden, die die *immixtio* auch am Karfreitag nicht einmal erwähnen. Amalar hatte nach seinem röm. Aufenthalt die *immixtio* abgelehnt trotz des *Ordo rom.*; ähnlich Rhab. Maur., *De Instit. cleric.* II 37. Aber im ganzen lat. Okzident verbreitete sich mit dem *Ordo rom.* die *immixtio*. Es gibt jedoch eine gewisse Zahl von lit. Büchern, wo sie nicht erwähnt ist: *Consuet. monasteriorum Germaniae* c. 40 (ed. Albers — 10. Jh.), *Cons. von Cluny* redig. von Mönch Bernhard (11. Jh. — Nat.-bibl. Lat. 13 875 f. 100 r), *De ministerio ecclesie per circulum anni* (14. Jh. — Bibl. de l'Ars. Cod. 228 f. 97 r), *Cons. Cluniac.* des Mönchs Ulrich I 13 (PL 149, 662), *Miss. von Einsiedeln* (Cod. 114 — 11./12. Jh.), ein Missale aus der Gegend von Trier (Bibl. Mazarine Cod. 431 f. 74 r), *Ordo officiorum* aus S. Corneille de Compiègne (Nat.-bibl. Lat. 18 044 f. 38 v); die beiden letzten erwähnen nicht einmal die Kommunion. Aber diese Beispiele beweisen nichts, weil an denselben Orten die gewöhnliche Praxis in andern Büchern angegeben ist. Trotzdem wurde das *offic. praesantific.* an einigen Orten ohne *fractio* und *commixtio* gefeiert. In 2 Miss. von Fécamp (Bibl. Rouen Cod. 292 [Y. 181] f. 89 r [14. Jh.] 293 [A. 158] f. 75 v [15. Jh.]): ... *communicet se et alios sine pacis osculo et sine fractione facta a sacerdote in calice*. Vielleicht glaubt der Redactor, die Mischung sei konsekrierend und daher am Karfreitag unerlaubt, wie Amalar in seiner letzten Ausgabe? Einige Bücher der Normandie erwähnen ebenfalls nicht die *fractio* oder doch wenigstens nicht die *immixtio*: Pontificale von Rouen 12. Jh. (Nat.-bibl. Nouv. acquis. lat. 306 f. 74 v), Missale von Rouen (Bibl. Rouen Cod. 277 [Y. 50] f. 138 r) usw. Das Wahrscheinlichere ist, daß die *immixtio* geschah (sie ist in mehreren Büchern von Rouen vorgeschrieben), daß man aber nicht an die Konsekration durch Kontakt glaubte. Ähnlich in Lyon, in Besançon, wo einige Bücher deutlich sagen, daß der Wein nicht konsekriert wird. — Bis zum 12. Jh. bringen die lit. Bücher entweder den bloßen Text des *Ordo Rom.* oder die Theorie Amalars (Martène, *De ant. eccl. rit.* t. III Bassano-Venedig 1788 p. 133; Missale von Troyes

aus dem 11. Jh. muß es heißen: *ipso die non conceditur ei salutare populum* statt *poculum*); von dann ab wird die Lehre Amalars immer häufiger in den lit. Büchern abgelehnt: Ordinarium von Corbie 13. Jh. (Paris Nat.-bibl. Lat. 12 082 f. 16 v), Miss. von Corbie 13. Jh. (Bibl. Amiens Cod. 157 f. 51 r—52 v), Zeremoniale von St. Denis 13. Jh. (Bibl. Mazarine Cod. 526 f. 54 v), Miss. von St. Denis 14. Jh. (Nat.-bibl. Lat. 1107 f. 54 v), Ordin. von St. Arnulf-Metz 13. Jh. (Bibl. Metz Cod. 132 f. 47 r—v): *licet illud uinum sit sanctificatum per corpus domini appositum, ibi tamen non est consecratio, nec est sanguis Christi*, von der Kathedrale Metz 13. Jh. (ebda Cod. 82 f. 77 r—v), fast derselbe Text im 16. Jh. im gedr. Miss. Ein benedikt. Miss. 14. Jh. aus Montmajour (Diöz. Arles) (Nat.-bibl. Lat. 874 f. 100 r): *Et est sciendum quod ex tactu hostie uinum non consecratur, sed sanctificatur, id est ex tactu sacre rei reuerendum efficitur* (nach Joh. Belet und Sicard von Cremona). — Wilh. Durandus bestritt im *Rationale diu. offic.* und im *Pontificale* die Konsekration durch Kontakt; damit setzte sich die scholastische Lehre allmählich durch. Dazu wirkte auch mit der *Ordo missalis Fratrum Minorum secundum consuetudinem Romanae Curiae*, ein Vollmeßbuch, in Rom in der 2. Hälfte des 13. Jh. durch Minderbrüder verfaßt, von Nikolaus III. (1277—1280) für die Kirchen und Basiliken Roms vorgeschrieben (nur der Lateran behielt ein eigenes Sakramentar), dann auch außerhalb Roms sich schnell verbreitend, seit dem 14. Jh. als offizielles Meßbuch der röm. Kirche betrachtet, später gewöhnlich betitelt: *Ordo missalis sec. cons.* (oder: *usum*) R. C. Durandus nahm seine Rubrik über den Karfreitag wohl aus diesem Buche, in dem ein Theologe die frühere röm. Anschauung getilgt hatte. Die Formel *praetermissa oratione Domine Iesu Christe... quia facit de sanguine mentionem* steht in allen Mss. des *Miss. sec. c. R. C.*, ebenso in der Ed. princeps des *Miss. Romanum* (Mail. 1474) und deren Neudrucken im 15. u. 16. Jh., mit geringen Varianten in Partikularmissalien; an den Text des *Rationale* erinnern andere Meßbücher; einige verbieten die Formel *Haec sacrosancta commixtio*; *Miss. sacerrimi ord. b. Bened.* (Bamberg 1481), *Meßb. sec. ritum... ordinis diui Patris Benedicti per Germaniam* (Hagenau 1518), *Miss. consummatissimum sec. usum sacratissimi ord. S. Bened. de obseruantia per Germaniam* (Halberstadt 1520) schreiben das Gebet *Domine Iesu Christi fili Dei uiui* vor: *quia reuera ibidem corpus dominicum non sine sanguine est in specie panis*. Neben dem röm.-franzisk. Missale lebte der *Ordo Rom.* mit der Theorie Amalars fort in vielen Meßbüchern (s. oben) und im *Ordo XIV*, ferner im *Pontific. Rom.* des 13. Jh.; hier aber wurde die betr. Rubrik bald geändert; in mehreren Mss. dieses *Pontif.* fehlt nicht nur die Glosse: *Sanctificatur enim*, sondern auch der vorhergehende Satz mit *fractio* und *commixtio*; vielleicht geschah das nur der Abkürzung wegen; jedenfalls wird die Lehre A.s nicht ausdrücklich verworfen. In einer 2. Reihe von Mss. aber wird die Oration *Domine Iesu Christe qui ex uoluntate Patris* verboten, *quia facit de sanguine Christi mentionem*; dieselben Bücher halten aber noch die Konsekration beim Viaticum. — In den gedr. Büchern verschwindet am Ende des 16. Jh. jede Spur der Theorie A.s. *VII La rencontre des deux traditions*. Manche lit. Bücher halten zwar die Glosse A.s fest, legen aber *sanctificare* nicht als „konsekrieren“ aus (wie Joh. Belet und Sicard von Cremona). Rit. von Konstanz (1482): *Sanctificatur autem uinum non consecratum per eqs.*, Miss. v. K. (1485): *Sanctif. autem uinum in calice per corpus dominicum, sed non consecratur*; Meßb. von Köln (1494), von Mainz (1513) usw. Andere protestieren nicht direkt gegen A., sondern geben ihre Ansicht durch den Kontext an; so läßt ein päpstl. *Ordinarium* vom J. 1365 (Paris Nat.-bibl. Lat. 4162 A f. 33 v) die Glosse A.s stehen, fügt aber aus Durandus und dem franzisk. *Ordo missalis* das Verbot der Erwähnung des Blutes bei; ähnlich in Büchern von Amiens seit dem 13. Jh. usw. *VIII La consécration par contact dans les liturgies orientales*. Die *M. praesant.* entstand in der byzant. Lit., in der Fastenzeit mit Ausnahme der Samstage, Sonntage und der Annuntiatio gebräuchlich. Am Sonntag macht der Priester mit dem in das kostbare Blut getauchten Löffel ein Kreuzzeichen über die



Brote. An den Wochentagen wird ein konsekr. Brot und ein Kelch mit Wein und Wasser zum Altar gebracht; dabei wird gebetet: Ἰδοὺ γὰρ τὸ . . . σῶμα καὶ τὸ ζωοποιὸν αἷμα κτλ. Ebenso bald darauf Leib und Blut erwähnt; Fraktion und Mischung wie sonst in der Messe. In den slav. Büchern spricht das Gebet bei der Kommunion des Priesters und Diakons bei der Brotkommunion vom Leibe und Blute Christi; beim Trinken des Kelches wird die gewöhnliche Formel, die vom Blute Christi spricht, unterlassen. Die Danksagung dankt wieder für beides. Die griech. Bücher haben jene Eigenart der slav. nicht; diese findet sich auch nicht im Euchologium ed. Goar; die Kommunion ist dieselbe wie in der Messe, d. h. es wird das Blut Christi genossen. Ein Ms. vom Anfang des 9. Jh. (Brightman, *Lit. Eastern and Western* I 344 ff.) zeigt dasselbe. Bes. das Gebet bei der Prozession (s. oben) zeigt, daß von Anfang an im Kelche aufbewahrtes Blut Christi war (ebenso wie anfangs im Abendland). Die Formeln blieben, wie oft in der Lit., als der Ritus geändert wurde und man aus prakt. Gründen nur noch das euch. Brot verwahrte; wann dies geschah, ist unbekannt. Die Kirche von Konstantinopel lehnte längere Zeit hindurch den Brauch, das euch. Brot mit dem Löffel zu bezeichnen (s. oben), ab. Hier tritt nun die Konsekr. durch Kontakt ein. Michael Caerularius (Patriarch 1043—59), *Expos.* verbietet das Beträufeln mit dem Blute des Herrn; der Leib des Herrn wird gebracht, und keine τῶν μουσικῶν καὶ τελειοποιῶν εὐχῶν τούτοις ἐπάρχεται. Kurz vor der Kommunion ἐφάπτονται οἱ διάκονοι τῶν προκειμένων ἁγίων ποτηρίων . . . ἐμβάλλεται δ . . . ἄρτος εἰς τὸ μουσικὸν ποτήριον, καὶ οὕτως ὁ ἐν τούτῳ οἶνος εἰς ἅγιον αἷμα τοῦ κυρίου καὶ μεταβάλλεται καὶ πιστεύεται μεταβάλλεσθαι (Text bei Leo Allatius, *De Missa praesantificatorum*, Anhang des Traktats *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione* [Köln 1648] col. 1586 f.); ähnliche Texte ebda 1537 und 1593; ferner Konstantin Harmenopulos, *Epitome divinorum sacramentorum canonum* Sectio II tit. 4 (PG 150, 97) um die Mitte des 14. Jh. Trotz dieser Ablehnung durch die Kirche von Konstantinopel verbreitete sich der andere Brauch immer mehr. Nur ihn kommentiert Symeon von Thessalonich (1410—29), der daneben davon spricht, daß Wein und Wasser durch das hl. Brot ἁγιασθῶσι τῇ μετοχῇ (*Resp. ad Gabrielem Pentapol. Metropol.* quaest. 57; PG 155, 909); ἀγάξω bedeutet jedoch nicht notwendig „konsekrieren“; Symeon ist auch sonst gegen die Konsekr. durch Kontakt; er spricht jedoch absichtlich dunkel, um einerseits den Lateinern keine Blöße zu zeigen und andererseits seine Glaubensgenossen nicht zu verletzen, die auch an die Konsekration der μερίδες, d. h. der nichtkonsekrierten Brotteile, durch den Kelch glaubten; er empfiehlt, den Gläubigen von dem konsekr. Brote zu geben. Ähnlich Gabriel Severus von Philadelphia (1577—1616) *de particulis* ed. R. Simon (Paris 1671) p. 21. Die Zeremonien des Viaticums bei den Orthodoxen zeigen, soweit sie bekannt sind, nicht den Glauben an die Konsekr. durch Kontakt. — Die Melkiten verloren auch nach Annahme des byz. Ritus nicht jede Berührung mit dem syr. Ritus. Wie diese übten sie außerhalb der Messe die *consignatio calicis*, um die Kommunion zu ermöglichen. Gregor Barhebraeus, *Nomocanon* c. IV sect. 1 (2. Hälfte des 13. Jh.) teilt ein Dekret des Patr. Theodosius (887—96) mit: *Si xata* (besondere Brotart für die Euchar.) *venit ad ecclesiam, et vinum, et non egeant oblatione, calicem solum consent ex vino illo, et sufficit ad communionem illorum qui obtulerunt eqs.* Die *cons.* ist dasselbe wie *commixtio*: Kreuzzeichen mit der Hostie über dem Kelch und Hineinwerfen; dies *sufficit ad communionem*; auch ein Diakon kann *consignare*. Vgl. den Kanon des Konz. von Laodicea (Ende des 4. Jh.): οὐ δεῖ ὑπηρέτας (Subdiakone) ἄρτον διδόναι οὐδὲ ποτήριον εὐλογεῖν. Wenn εὐλ. hier etwas wie *consignare* wäre, hätten also die Diakone das Recht gehabt, und daraus ließe sich wieder ein Sinn in die oben schon erwähnten Worte des hl. Laurentius bei Ambros. bringen: *cui commisisti dominici sanguinis consecrationem*. — Theodos. verbietet, *xata simplex* der *oblatio* beizufügen; vielleicht glaubten manche Priester

an eine Konsekration in diesem Falle. Der *Nomocanon* bringt auch eine Bestimmung von Jakob von Edessa (633—708), wonach ein *sacerdos inclusus* für sich und andere Priester *-inclusi* konsignieren kann, auch *sub silentio*; der Diakon soll immer schweigend k. Das Ganze ist also ein Privatakt. Schon vor der Trennung der Monophysiten handelte Joh. von Tella († 538) von der *cons.* als einem alten Brauche, der also in dem ganzen Bereich des antioch. Ritus üblich war: *Quaest. de rebus variis* ed. Lamy, *Diss. de Syrorum fide* 70—79; ebenso erlaubt er, wenn der euch. Wein zu Ende ist, Wein für die Kommunion nachzugießen. Die Melkiten bewahrten auch nach Annahme des byz. Ritus manche älteren Bräuche. Noch im 15. Jh. gibt ein Formular für die *cons.* die syr.-arab. *Oratio pro oblatione quae antea consecrata est* ed. Graf (Or. Christ. N. S. 6 [1916] 44—48). Auch die *M. praesant.* in der Fastenzeit heißt in den syr. Dokumenten einfach *cons. calicis*. Die Maroniten haben die *Lit. praes.* jetzt nur am Karfreitag, ebenso die Katholiken des syr. Patriarchats Antiochien nach dem Meßbuch von 1843; seit der Ausgabe 1922 durch Ephrem II. Rahmani jedoch alle Tage der Fastenzeit mit Ausnahme von Samstag und Sonntag. Die Jakobiten waren der *M. praes.* gegenüber sehr zurückhaltend; trotzdem tritt sie auch bei ihnen auf: Barhebraeus, *Nomocanon* c. IV sect. VIII (vgl. Codrington, *The Syrian Liturgies of the Presanctified* im Journ. of Theol. Stud. 4 [1903] und 5 [1904]) berichtet über eine solche Lit. mit dem Autornamen: *Severi* (Patr. von Antioch. 512—518); darin heißt es: *Tum accipit particulam eaque calicem consignat tribus crucibus inquit: Ut uniat et sanctificet et convertat mixtum, quod in hoc calice est, in salutarem ipsius Christi Dei nostri sanguinem* eqs. Der Text dieser Lit. wurde wiedergefunden von Codrington (ed. J. of Theol. Stud. 4, 72—81); ferner hg. von M. Rajji, *Une anaphore syriaque de Sévère pour la messe des Présanctifiés* (Rev. de l'Orient. chrét. 3. sér. I [XXI] [1918/9] 25—39). Auch die syr., dem hl. Joh. Chrys. zugeschr. *Lit. praes.* lehrt die Konsekr. durch die Konsignation (ed. Codrington in den *Χρυσόστομικά* [Rom 1908] 719—729). — In den nestorianischen Büchern findet sich auch die *cons.*; außerdem wurden ganze Kelche durch einige Tropfen des kostbaren Blutes konsekriert; die Kelche wurden dreimal konsigniert, das dritte Mal *cum calice consecrato* und der Formel: *Consignatur et consecratur et commiscetur mixtum hoc cum sanguine* eqs. — In der alexandrin. griech. Lit. des hl. Markos werden im Anfang der Messe mehrere Kelche mit Wein vorbereitet; aber nur einer scheint konsekriert zu werden, da bei der Epiklese nur von einem erbeten wird, daß er gewandelt werde (ähnlich wie in Rom nach dem *Ordo I* die *scyphi* nicht konsekriert werden). In dem Werke des Abū'l-Barakāt, *Die Lampe der Finsternis* (um 1320) heißt es: ... (nach der Kommunion der Priester) *si super altare sint alter, duo aut plures calices, consecrat alterum calicem, accipiendo scilicet cochlear, sumendo cum ipso ex calice Liturgiae et fundendo in calicem non consecratum tria cochlearia . . . et Isbodica (Δεσποικὸν) quae superfuerant pro numero calicum in primum calicem immittit; postea ea ex ipso extrahit et in reliquos calices partitur.* — IX Conclusion. Um allen Gläubigen einigermaßen einen Kelch zu reichen, goß man in Rom, Ägypten, Chaldaea vom Kelch des Zelebranten in die andern Weinkelche und legte eine Brotpartikel hinein; von Rom aus verbreitete sich dies weithin im Abendland. In Syrien (seit dem 7. Jh.) und in vielen Klöstern unserer Gegenden goß man Wein nach. Bei der Kommunion außerhalb der Messe konsignierte man einen Weinkelch, im Orient wahrsch. schon seit Ende des 4. Jh., im MA oft am Krankenbett (so in der röm. Lit. noch im 14. Jh.). In der *M. praes.* Heiligung des Weines durch die Hostie; syr., griech., lat. Quellen bezeugen den Glauben an die Konsekration dieses Weines. Die Erklärung des *Ordo Rom.* durch Amalar wird bis zum 12. Jh. nicht bestritten, ist aber deshalb nicht als allgemein angenommen zu betrachten. Seit dem 12. Jh. tritt die Theologie dagegen auf; sie verschwindet allmählich und seit der zweiten Hälfte des 16. Jh. vollständig.

W. H. Grattan Flood, *Irish origin of the „Missa de Angelis“* (The Eccles. Review 70 [1924] 489—492) glaubt, beweist aber ganz und gar nicht, daß die *M. de A.* irischen Ursprungs sei. Nach ihm müßte man ihren Ursprung in die erste Dekade des 10. Jh. nach St. Gallen setzen, aus dem er eine „irische Schule“ macht.

L. G. [355]

P. de Puniet O. S. B., *Une ligue de prières au pays Manceau* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 18—25) behandelt den Gebetsbund, den Bischof Aldricus von Mans 840 in seiner Diözese einrichtete (cf. *Gesta D. Aldrici* Migne PL 115). 3 Messen sollten zu bestimmten Zeiten gelesen werden, 1 *pro domno episcopo et pro omnibus sibi commissis*, 1 *pro uiuis* und 1 für die Toten. In der 2. sind die Orationen der Messe *pro deuotis amicis* (Suppl. Alcuini n. 72) benutzt und ausgestaltet. O. C. [356]

H. Dausend O. F. M., *Liturgischer Konservatismus?* (Theol. Qu.-Schr. 104 [1923] 250—259). Unter diesem Titel bespricht D. die von mir Jb. 2 S. 35 N. 2 kurz erwähnte Tatsache der Änderung im Wortlaut der Sekret am Feste der hl. Gregor und Leo II., die von mir auf eine veränderte Auffassung vom Totengedächtnis und von der Wirkung der Liturgie zurückgeführt wurde. D. bringt weitere Beispiele, an denen sich die Einwirkung der veränderten Auffassung erkennen läßt. Schon im 10. Jh. zeigt das Sakr. von Nevers die neue Form. In Cod. lat. Monac. 4104 (15. Jh.) steht *intercessione* auf Rasur und ist *nobis* nach *haec* eingeschoben. Andere Hss. geben: *ut per animam f. t. Gr. haec prosit oblatio*, oder: *intercedente b. Gr.*, oder: *meritis b. Gr.* usw.; oder es wird eine andere Sekret genommen. All das bestätigt meine Auffassung, daß nach dem Zurücktreten der älteren Auffassung, nach der auch die Heiligen durch das Meßmysterium zu Gott gelangen, ein unsicheres Tasten beginnt. D. sagt von dieser Auffassung: „Sie ist recht einfach und ordnet alles in eine schön laufende, gerade Linie.“ Jedoch sei das liturg. Leben nicht geradlinig. Meine Auffassung zeigt aber doch gerade eine nicht geradlinige Entwicklung und ist mit ihrem Hinweis auf den so tiefliegenden Umschwung in der Auffassung von Liturgie, Mysterium, Sünde usw., der a. a. O. reich belegt ist, auf jeden Fall tiefer als die Erklärung von Pamelius und Franz aus einem Versehen des Abschreibers oder die D.s, die im Grunde auch eine Unachtsamkeit des Schreibers annimmt. Auch die vielen Fragesätze, die D. am Schluß bringt, beweisen nichts. Meine Auffassung bleibt daher durchaus bestehen und wird durch die von D. dankenswerterweise beigebrachten Beispiele nur bestätigt. O. C. [357]

J. Brinktrine, *Zur Textgeschichte des Kanons der hl. Messe* (Theol. u. Glaube 1923 [15] S. 288 f.). In dem Röm. Quartalschr. f. christl. Altert. u. f. Kirchengesch. 31 (1923) angezeigten Cod. Ross. lat. 204<sup>1</sup>, der wahrscheinlich in Tegernsee für die 1019 erbaute Mauritiuskirche in Augsburg geschrieben wurde, finden sich einige bemerkenswerte Textvarianten des Kanons gegenüber dem Miss. Rom.: *una cum beatissimo papa nostro N.* (ohne Bischof und Rechtgläubigen!), wohl die ältere Lesung, wie die Karfreitagsliturgie zeigt. — *famularum famularumque tuarum + omnium uidelicet catholicorum* — Ordnung im Heiligenkatalog nach dem Kalender. — Im Gebet *Quam oblationem* fehlt am Schluß *Iesu Christi*. — Im *Qui pridie: ad te deum patr. omnip.* — In der Konsekrationsformel fehlt: *novi et aeterni testamenti mysterium fidei*. — Im Suppl. *te rog.* fehlt: *in conspectu div. maj. tuae*. — Das Memento pro defunctis zerfällt in zwei getrennte Gebete. [358]

E. Patzelt, *Die karolingische Renaissance* (Wien 1924). S. 56 Pflege des kirchlichen Gesanges. Auf dem Konzil von Vaison „wurde die allgemeine Einführung der Predigt und des Gemeindegesangs, des Kyrie eleison, angeordnet“. [359]

(n. l.), *Il „Credo“ nella Liturgia* (Riv. lit. 11 [1924] S. 177 ff.). Nach einem kurzen Seitenblick auf die mutmaßliche Entstehungszeit des Symb. Apost. wird zunächst die Entwicklung des Credos innerhalb der Tauf Liturgie, dann als Gebet

<sup>1</sup> Vgl. Nr. 335.



überhaupt, als Bestandteil des *Divinum officium* (S. *Fructuosus* als erster) und endlich in der nicänischen Form als Element innerhalb der eucharistischen Liturgie (Antiochien, Konstantinopel, Konzil von Toledo 589, Gallien; in Rom erst seit der Kaiserkrönung Heinrichs II.) geschildert. [360]

C. Callewaert, *La semaine „mediana“ dans l'ancien carême romain et les Quatre-Temps* (Rev. Bénéd. 36 [1924] 200 ff.). I. Die Benennung *mediana* ist der altröm. Liturgie vor dem 6. Jh. zu eigen. Zeugnisse für das Vorkommen dieses Namens Alcuins *Comes emendatus*, Comes von Murbach, *Ordines Romani*, Papst Gelasius, Papst Pelagius I., Gregor II., Urban II., *Ordo off. eccl. Lat.* Seit 7./8. Jh. kommt die Benennung in Wegfall. II. *La Mediana et les Quatre-Temps*. Auch die Quatember sind eine Eigentümlichkeit der römischen Stadtliturgie. Die Besonderheit der *sept. med.* besteht nun darin, daß die Woche mit dem Sonntag abschließt wie die Quatemberwochen. In dem Comes des Alkuin und dem von Murbach hat der Quatembersonntag der Fastenzeit seine eigene Messe; früher aber *Dominica vacat*. Die später gewordene Sonntagsliturgie enthält Bestandteile von Mittwoch und Samstag. Ähnlich ist auch die Benennung *mediana* verwandt für Mittwoch, Samstag und Sonntag; der Freitag *ad sanctum Eusebium* gefeiert mit einer Lektion, wie ursprünglich im Quatember. Wie der Quatembermittwoch, so hat auch der der *mediana* noch eine doppelte Lesung vor dem Evangelium; der Samstag hatte bis zur Mitte des M.-A. zwei Lesungen. Der Mittwoch der *med.* hat das *Flectamus genua — levate* — also viele Berührungspunkte zwischen Quatember und *mediana*. III. *La Mediana et la Mi-Carême*. Etymologisch muß *septimana mediana Paschae* (Pelagius) oder *mediana Quadragesimae* (Gelasius) bedeuten eine Woche in der Mitte der Fasten. Nach Henri v. Valois ist es die Passionswoche, nach Mabillon die 4. Fastenwoche; beides ist unannehmbar. IV. *La Mediana, époque légale des ordinations*. Der Quatember Samstag ist der gewöhnliche Ordinationstag geworden. Ursprünglich wurden die Ordinationen an einer Sonntagsvigil gefeiert, wahrscheinlich am Winterquatember; aus bestimmten Gründen war es seit Gelasius wohl der Quatember überhaupt. Er fügt aber die *med. Quadr.* als solchen Weihetag hinzu. Aus einem Text des *Liber diurnus* ergibt sich (S. 208), daß die Anfangs- und *mediana*-Woche der Fastenzeit Weihetage sind, unabhängig von aller Koinzidenz mit dem Quatember, weil der Charakter dieser Wochen die von Leo I. aufgestellten Bedingungen erfüllt (vor dem 7. Jh.). V. *Les particularités liturgiques des semaines initiales, médiane et finale du carême*. Der Comes von Würzburg (s. VII i.) gibt mehrere Lesungen vor dem Evangelium nur an für die Anfangs-, Mittel- und Schlußwoche der Fastenzeit; in früherer Zeit war diese Ähnlichkeit wohl noch deutlicher. Diese drei Wochen hatten dann auch ihre bestimmten Namen (*quadragesimale initium* oder *ingressus quadragesimalis*; *mediana*; *hebdomada maior* oder *authentica* [S. 210]). VI. *Trois semaines de jeûnes plus rigoureux dans le carême*. Die richtige Auffassung von den 40tägigen Fasten (S. 210 ff.), insbesondere auch die von Sokrates und Sozomenos aufgeführten Unterschiede in verschiedenen Kirchen. Soz. erwähnt auch drei Fastenwochen, die sich nicht folgen, wohl die drei obengenannten Wochen. Petrus Chrysologus in Ravenna wendet sich gegen die *novitas*, einige Wochen der Quadr. durch besondere Fasten herauszuheben und in der übrigen Zeit nachzulassen, ebenso St. Maximus in Turin. Was in Oberitalien hier bezeugt ist, wird wohl auch in andern Kirchen der Halbinsel der Fall gewesen sein, vor allem in der römischen (Zeugnis des hl. Hieronymus ad Marc. ep. 24 ed. Hilberg CSEL. 54, 216), wie denn auch die Römer z. B. am Donnerstag weniger fasteten als an andern Tagen. Wenn wir die drei Wochen getrennt annehmen, ist der Irrtum des Sokr. *Hist. eccl.* V, 22 (*συννημένας*) danach zu berichtigen. VII. *L'évolution primitive du carême à Rome*. Während der ersten drei Jahrhunderte war das römische Kirchenjahr in seiner Einfachheit nur durch das Osterfest und seine

zweitägige Vorbereitung unterbrochen. Seit dem 4. Jh. kommt die 40tägige Vorbereitung. In diesen Tagen hatte man auf Einhaltung und Ausbau der Liturgie besonders acht. Während aber die einen das Fasten ganz streng durchführten, heben andere einige Wochen besonders heraus. Aber das Fasten war nicht offiziell obligatorisch. Diese Konsekration kam erst später und zwar mit der Ausgestaltung der Liturgie an den Sonntagen, Mittwochen, Freitagen und in bestimmten Wochen. An erster Stelle setzt sich die Karwoche durch (hebd. maior, authentica). Dann kam naturgemäß der Anfang und die erste Woche der Fastenzeit an die Reihe (initium, ingressus, quadr.). Die 4. Fastenwoche erhielt dann den Namen mediana. An diese Gliederung schließt sich von selbst eine Spezialisierung der Liturgie. VIII. *Les Trois-Temps primitifs et les Quatre-Temps actuels.* Nach den neueren Untersuchungen gab es ursprünglich nur Dreizeiten, älter als die Fastenzeit, die erst seit dem 4. Jh. und zwar im Orient früher als in Rom erscheint. Dagegen reichen die Quatember in Rom bis in das 3. Jh. hinauf (bis zum Papst Callixtus?). Jedenfalls kennt Augustinus die ausgebildeten Quatemberfasten Ende 4. Jh. Bei Leo d. Gr. finden wir die *Quatember*, ohne daß er selbst spezielle Bemerkungen darüber macht. Nun hatte die Organisation der ersten Fastenwoche und der mediana eine solche Ähnlichkeit mit den Dreizeiten des Callixtus, daß die Angleichung jener an diese sich von selbst vollzog. Noch der Papst Gelasius, der die 4. Jahreszeit schon als feststehend annimmt, nennt sie nicht analog den drei übrigen. — In den Kirchen außerhalb Roms ist der Quatember auch nur unter dem Einfluß der römischen Liturgie eingeführt worden, besonders weil der Papst an den Quatembersonntagen die Ordinationen festgesetzt hatte. Sie verbreiteten sich auch erst nach der vollständigen Festsetzung der vier Zeiten. Nun übernahmen die einen genau die römischen Quatember mit Datum, die andern feiern den ersten Quatember immer im März (Frühlingsanfang). Aus dem heterogenen Ursprung der Fastenquatember erklären sich auch die fundamentalen Unterschiede in ihrer Liturgie gegenüber den anderen Quatembere. IX. *La liturgie des Quatre-Temps du Carême.* Die Lesungen der Fastenquatember schließen sich an die Quadr.-Lit. an, nicht an die der übrigen Quatember (S. 224 ff.), und wahrscheinlich schon seit den Anfängen der Fastenorganisation. Schwierigkeiten bereiten nur die Perikopen des Samstags. Aber auch diese sind nach C. weit stärker von der Ordinations-Idee beeinflußt als vom Quatembercharakter. Wahrscheinlich ist Papst Gelasius der Organisator der Liturgie vom Samstag der Fastenquatember. [361]

M. L., *Otto von Bamberg und sein erster Missionszug nach Pommern* (Deutsche Gaue 25 [1924]). S. 43: Ausführungen über die Weise der Taufe bei den bekehrten Pommern (im Anschluß an Sienia wski, *Die Missionsreisen des Bisch. Otto v. B.* Lpz. 1908). [362]

O. Ursprung, *Freisings mittelalterliche Musikgeschichte* (Wissenschaftl. Festgabe zum Korbiniansjubiläum S. 245 ff.). Wir müssen uns hier auf einige Angaben beschränken, die das Liturgische im Besonderen betreffen. S. 247 das Freisinger Petruslied (Clm 6260) mit Anm. Über die Entstehung des deutschen Kirchenliedes aus dem Kyrie der Allerheiligenlitanei (Statuten des Provinzialkapitels von Salzburg 799). S. 249: „Die ersten bis jetzt nachgewiesenen liturgischen Gesänge, die auf dem Domberg und Weihenstephan erklangen, gehörten der gallikanischen Liturgie an.“ Korbinian fand in Freising bereits heimische Riten und Gesänge vor. Verhältnismäßig bald, weil isoliert und von der karolingischen Reform bedrängt, verschwinden die gallikanischen Melodien vor den gregorianischen. S. 250 Beziehungen Freisings zu St. Gallen und zur Reichenau. S. 252 Choralische Denkmäler aus Altfreising (Anm. 2 Neumendenkmäler). S. 254: Die Notierung der Gesänge geschieht in Fr. bis ins 15. Jh. in adiastematischen Neumen — St. Gallener Neumentypus. Nur die später (s. XII) in das Missale Clm 23 261 eingetragene Praefatio communis und das Pater noster sind diastematisch geschrieben. S. 256: Die Versus

alleluiatici in Clm 6419 bedienen sich einer gewissen Freiheit gegenüber den gregorianischen Melodien und lehnen sich an Cod. Sang. 339 an. Das Meßordinarium hält in Fr. im 14. Jh. noch die gruppenweise Anordnung der sämtlichen Kyrie-, Gloria- usw. -Melodien an. Im 15. Jh. sind Kyrie- und Gloria-Melodien gruppenweise zusammengefaßt und erscheint auch die erste Benennung einer solchen Gruppe mit *de beata virgine*. In keinem der Codd. ist ein Credo enthalten. Es gab auch eine Totenmesse mit dem Introitus: *Si enim credimus*. Auch über das Verschwinden des Offertorial- und Kommuniongesangs geben die drei Freisinger Meßgesangbücher ein anschauliches Bild (Clm 6428, 6419, 6418) (Verschwinden der Teilnahme des Volkes an der gemeinsamen Kommunion!). — S. 257: In das Missale plenarium Clm 6428 s. XII/XIII sind keine Tropen aufgenommen; das Freisinger Troparium ist verloren gegangen. Im Meßordinarium sind einige Tropen, darunter *Ave Maria vere maris stella* und *Salve pater summe* am Rande nachgetragen. Von den Sequenzen hat Clm 6419 nur die Textanfänge; das Antiphonar von Weng dagegen (= Clm 6418 s. XV) bringt einen Anhang von 69 Sequenzen (für Ostern allein 12). S. 258: Die Korbiniansequenz (bei Dreves An. hymn. 9, 136 f., nach dem Moosburger Brevier, jetzt Univ.-Bibl. München Cod. 157 E a 1360 mitgeteilt) ist die einzige für uns leserliche Komposition aus Altfreising. Am Karsamstag bei der Prozession zum Taufbrunnen Hymnus *Ad fontes*. — Auf Weihnachten und Ostern beziehen sich mehrere der ältesten choralischen Denkmäler aus Freising. Clm 23 261 (Benedictionale des St. Andreasstiftes) mit Präf. zu Weihnachten, zur Ölweihe, zur Wasserweihe, Praeconium paschale, Osterpräf.; Clm 6425 (Obsequiale) Praec. pasch. (vom heutigen abweichend), Gesang zur Fußwaschung; im Miss. plen. feierlicher Lektionston am Stephanstag, Gesang *In mente habete* am Ostermontag nach dem Introitus und Passionsgesang der Karwoche. (Der Diakon singt entweder die ganze Passion im Evangelienton oder nur die Herrenworte in diesem Ton und das übrige im Lektionston.) S. 259: Im gedruckten Missale von 1487 die melodisch gebauten Altargesänge des Priesters. S. 259 f.: Die Freisinger Offiziumsgesänge (= Historien) in Clm 6423. S. 260 ff.: Die in Freising gebrauchten Reimoffizien (z. B. Julians von Speyer: *Franciscus vir catholicus*); mehrere sind Freisinger Sondergut (An. hymn. 25, 221 ff.). S. 262: Münchner Reimoffizium auf die hl. Apollonia von 1360 (nur der Text ist gerettet), Moosburger auf den hl. Kastulus usw. S. 262: Die Skrutinien, Gesang des griechischen Credo und zwar des Symb. Nicaen.; das deutet auf gallik. Liturgie, wie denn auch in Clm 6429 s. XIV noch Benedictiones stehen. S. 264: Umriß der Freisinger Liturgiegeschichte (S. 265 A. 1: Hinweis auf das Miss. Ambros. in Clm 6420). S. 266 f.: Aus der Liturgie hervorgegangene Osterfeiern für Freising und die Diözese. Fr. hat als einziger deutscher Ort Rachelspiel und Weihnachtsfeier (wohl von Tours bezogen). S. 269: Liturgischer Ritus beim Empfang Kaiser Heinrichs IV. i. J. 1084. S. 273 f.: Auf dem letzten Blatt des Meßantiphonars Clm 6419 ist die erste Strophe des weihnachtlichen Benedicamus Domino-Tropus aufgezeichnet: *Procedentem sponsum*. Über dem letzten Vers stehen Neumen in dreistimmigem Tonsatz (das alte Organum). Vermittler der Mehrstimmigkeit aus dem Kloster St. Amand (Hucbalds *Musica enchiriadis*) war Leutrad v. Freising, i. J. 952 Abt von St. A.; für Deutschland war Fr. die erste Stätte, wo die Mehrstimmigkeit nachgewiesen ist. [363]

A. Wilmart O. S. B., *Les anniversaires célébrés à Saint-Denis au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle* (Rev. Mab. 14 [1924] 22 ff.). In einem im Viktoria-Albert-Museum (South Kensington) aufbewahrten, bis 1891 zur Crawford-Kollektion gehörigen Missale aus St. Denis s. XIV befindet sich außer einem liturgischen, die Herkunft deutlich charakterisierenden Kalendarium auch ein Nekrolog von 36 Namen; die Todestage ihrer Träger wurden in St. Denis besonders begangen. S. 23—25 werden die Namen veröffentlicht, S. 25 ff. historisch untersucht. Das Verzeichnis läßt den Schluß zu, daß gegen Ende des 13. Jh. (unter den Äbten Matthäus von Vendôme und Reinhold



Giffart) die großen Linien des liturgischen Obituariums neu festgelegt und verengert wurden. Im Anhang zieht W. noch einige früher veröffentlichte Obituarien von St. Denis heran (so die drei Missalien — Paris BN 1107, Mazarine 526, Rom B. Casanate 603 — eingefügte Anniversarienliste hg. v. A. Molinier, *Rec. des hist. de la France* I, 1. 1902. p. 334—342).

[364]

**J. Klapper**, *Der Ursprung der lateinischen Osterfeier* (Zschr. f. deutsche Philologie 50 [1923] 46 ff.). K. geht gegenüber Lange von der Ansicht aus, daß die dramatischen Texte auf eine bestimmte Heimat zurückgehen müssen, weil bei der wesentlichen Übereinstimmung ihrer vier Sätze sie nicht an verschiedenen Stellen gleichzeitig zur dramatischen Form aus liturgischen Brevierversen entwickelt werden konnten. Die liturgischen Osterfeiern sind immer auf klösterliche Kultübung beschränkt geblieben, hauptsächlich in Deutschland und Frankreich, die älteste im 10. Jh. K. gliedert die Texte in drei Stufen: 1. Die Stufe der Frauen-Engelverse; 2. die Hinzufügung des Apostellaufs; 3. die Hinzufügung der Magdalena-Jesus-Szene. Er sucht dem Ursprung des Grundtextes mit Hilfe der Pergamenths. I qu. 175 zu Breslau (einst im Besitz der Kreuzherren in Neiß) nahezukommen; sie enthält einen *Ordo divini officii per totum annum* (vgl. A. Schönfelder, *Die Prozession der Lateiner in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge*. Hist. Jahrb. d. Görresges. 1911 S. 578—597); sie ist die Abschrift einer Hs. s. XII, die den gesamten *Ordo divini officii* enthielt, wie er in der Kreuzzugszeit bei den Lateinern in Übung gewesen ist, entstanden im dritten Viertel des 12. Jh. S. 49 f.: Die feierlichen Prozessionen in der lateinischen Liturgie in Jerusalem. Trotz ihrer Entstehung in der Kreuzzugszeit haben die ursprünglichen liturgischen Überlieferungen Jerusalems stark mitgewirkt. S. 50: Wechselbeziehungen zwischen der römischen und der hierosolymitanischen Liturgie; in der Kreuzzugszeit erfolgte ein Ausgleich. S. 52: Die *Auferstehungsliturgie* nach dem Jerusalemer *Ordo* der Breslauer Hs. Hier wird der Wechselgesang als *consuetudo antiqua* bei der Matutin erklärt und zwar in einer Prozession zum hl. Grab. Da beim Text keine breviertechnischen Abkürzungen stehen, ist anzunehmen, daß der in der dramatischen Prozession gebrauchte Wortlaut des Textes vollständig vorliegt; der Prozessionsgesang ist durchaus liturgisch gebunden, noch nicht durch Anlehnung an den Evangelientext inhaltlich anschaulich gemacht. K. nimmt nun an, daß „von Jerusalem von monastischen Pilgern diese Prozession wie viele andere nach den Klöstern Frankreichs und anderwärts verpflanzt worden ist“. Er nimmt sogar an, daß in der Vulgatavariante des Cod. bibl. Theodulfianus s. IX der Satz: *quem quaeritis iesum nazarenum. quum mortuis. non est hic sed surrexit* einen Dialog voraussetzen und von der Jerusalemer Liturgie beeinflusst sind. Der morgenländische Prozessionsritus ist im Breslauer *Ordo* ganz äußerlich mit dem römischen Brevierritus verknüpft. Freilich ist die Frage noch nicht beantwortet, wann in Jer. die Prozession eingeführt wurde und wann sie von dort nach Gallien und Deutschland übernommen wurde. Es bleibt der Zeitraum von s. VI i. bis s. X e. Wahrscheinlich jedoch fällt die Herübernahme vor die gregorianische Reform. Dann käme als *terminus ad quem* die Mitte des 8. Jh. in Betracht.<sup>2</sup> [365]

**R. Stapper**, *Liturgische Ostergebräuche im Dom zu Münster* (Festschr. z. 100 jähr. Jub. d. Ver. f. vat. Gesch. u. Altert.-Kde. Westfalens = Zschr. f. vat. Gesch. u. Altert.-Kde. 82 [1924] 19—51). Ein sehr anregender Gang durch die Jahrhunderte! Während für die älteste Zeit nur die Introitus-Introduktion, der Ursprung der lit.-dram. Osterfeiern, als wahrscheinlich festgelegt werden kann, haben wir für später als wichtige Quellen O I = *Ordinarius* v. 1265 (Domarchiv Ms. 4), O II = *Ord.* v. ca. 1485 (Domarch. ohne Signatur) und O III = *Ord.* v. 1599, erhalten im Original und mehreren Kopien; 1712 folgte unter Bischof Franz Arnold v. Wolff-Metternich eine „Diözesanagende“, bis 1894 eine neue Coll. rit. eintrat. An der Hand dieser

<sup>2</sup> Die Red. verweist auf *Journ. of engl. and german Philology* (1922) 692.

Quellen werden anschaulich beschrieben S. 25: Die Auferstehungsfeier in der Osternacht; S. 28: Besuch des Grabes am Ostermorgen (Ordnung der Responsorien!); S. 32: Prozession und Festmesse (bes. interessant S. 36 ff. Kommunionausteilung mit *Venite populi ad sacrum*); S. 39: Die spätere Entwicklung bis zur Gegenwart (*Tollite portas* usw.). S. 44 als Beilagen Texte aus O II und III (zu S. 21 A. 2 vgl. Jb. 2 Nr. 263—5, zu S. 41 A. 2 vgl. Jb. 2 Nr. 266). [366]

W. Lampen O. F. M., *Mulier amicta sole. Saggio esegetico-liturgico su Apoc. XII* (Studi Francescani 1923, 273 ff.). Während sich der erste, weitaus größere Teil dieser Studie über die am 8. Dez. und 11. Febr. in der Liturgie verwendeten Worte der Apokalypse mit den Erklärungen durch frühere Exegeten beschäftigt, wird ganz am Schluß auch von den Beziehungen des Textes zur Liturgie gesprochen. L. betont dabei die Analogie „che la *mulier amicta sole* e la Madonna a Lourdes sono ambedue *Stigma magnum in coelo*“ (S. 282). — Vgl. auch *De Vrouwe bekleed mit de zon* (Tijdschr. v. Lit. 5 [1924] 277—287). [367/8]

J. Kreps O. S. B., *L'ancienne Liturgie Liégeoise* <sup>3</sup>. IV. *Pénitence* (Les quest. lit. et par. 9 [1924] 94 ff.). Bringt wichtige und interessante Statuten und Synodalbeschlüsse bes. vom J. 1288 über Art des Beichthörens, die Frage der Restitutionen, die Ausdehnung der Jurisdiktion, eine Formel zwischen Bußauflegung und Absolution von 1592 und eine Absolutionsformel, allerdings auch erst seit s. XVI. — V. *Extrême Onction* (96 ff.). Die Statuten von 1288 über die Aufbewahrung des hl. Öles und die Spendung des Sakraments. Hinderungsmomente bei den Gläubigen (z. B. Armut — wegen der vielen benötigten Kerzen!). — Die Lütticher Ritualien kennen keine Salbung der Nasenflügel, dafür eine solche der oberen Brust (mit bes. Formel). Die meisten Zeugnisse für die Administration des Sakraments in L. liegen allerdings aus nachmittelalterlicher Zeit [z. B. 1782] vor. [369]

D. Buennner O. S. B., *Rite lyonnais: simples remarques touchant son origine et son antiquité* (Bull. histor. du diocèse de Lyon 1924, 97—111; wird fortges.). [370]

n. I., *L'ufficio al Laterano nel XII secolo. Epifania—Settuagesima* (Rev. lit. 11 [1924] 3 ff.). Einfache, instruktive Wiedergabe und Interpretation der im Titel genannten Offizien. Den gleichen referierenden Charakter trägt auch die gleichfalls mit n. I. signierte Arbeit Riv. lit. 10 (1923) 363 ff.: *L'avvento e il Natale nella Basilica del Laterano nel secolo XII*. [371]

Kard. Lafontaine, Patriarch von Venedig, *L'ufficio di una fraternità di Disciplinati del secolo XIV* (Riv. lit. 11 [1924] 83 ff.). Aus zwei Handschriften s. XIV wird das Offizium einer Art Flagellantenbruderschaft zu Viterbo herausgegeben — „una efficace riduzione delle funzioni del Venerdì santo“. Ein Vergleich dieses sehr interessanten Textes mit der alten Karfreitagsliturgie zeigt mit erschreckender Klarheit die Ausladungen „gotischer“ Frömmigkeit. [372]

(dgm.) *La solenne benedizione dell'acqua nel giorno del Epifania* (Riv. lit. 11 [1924] 5 ff.). Im Anschluß an die Formel für die Wasserweihe an Epiphanie im Rituale Rom (ed. Pustet <sup>6</sup> 1898) werden die Zeugnisse für diese aus dem Osten (Jerusalem?) stammende und dort zuerst verbreitete Benediktion aufgeführt, die ganz langsam und ganz spät erst in der römischen Kirche approbiert wurde. [373]

(dgm.) *L'acqua benedetta — origine e uso* (Riv. lit. 11 [1924] 21 ff.). Kurze Sammlung von Zeugnissen über Entstehung (Petrus- und Thomasakten) und Entwicklung des Weihwassergebrauchs. Herkunft des Weihwasserbeckens vom altitalischen *impluvium*. [374]

P. Batiffol, *En lisant Saint Augustin* (Quest. lit. par. 8 [1924] 178—184). Beobachtungen über die Weihen bei Augustinus. In den *ordo clericorum*, in den man in Afrika oft gute Mönche wählte, darf nicht auf- bzw. wieder aufgenommen

<sup>3</sup> Vgl. Rev. ecclés. de Liège 14 (1922/23) 133 ff.; Quest. lit. et par. 8 [1923] 125 ff

werden, wer sich der Kirchenbuße hat unterziehen müssen. Von den *ministri inferiores* werden Lektoren, die oft Knaben waren, und Subdiakone kurz erwähnt. Subdiakone, 6 Diakone und 2 Priester gehören zum *Ordo clericorum*, der mit Augustinus ein gemeinschaftliches Leben führte. Ob die Weihe der Subdiakone durch den Bischof geschah oder nicht, ist aus Aug. (Ep. 63 u. 64) nicht zu ersehen. Die Wahl der *sacerdotes* (des Bischofs und der Priester) und der *leuitae* (der Diakone) ist Sache der einzelnen Kirche, die Zustimmung der *plebs* ist notwendig. Vor der Weihe hat der Bischof die Priester- und Diakonatswahl zu bestätigen. Der Akt, durch den der Erwählte Diakon, Priester oder Bischof wird, heißt *ordinatio*; er geschieht durch Handauflegung. Die *ordinatio* kann nicht wiederholt werden, weil sie ein ähnliches Sakrament wie die Taufe ist. Wie diese weiht (*consecrare*) die *ordinatio* den Weihekandidat, gibt ihm eine übernatürliche Gewalt, die unverlierbar ist. Sie wirkt als *sacramentum Domini* ohne Rücksicht auf die persönliche Heiligkeit des Trägers. In Ausbildung gerade dieser Lehre hat Aug. nicht die überragende Bedeutung, die ihm von einigen zugeschrieben wird, setzt vielmehr nur die römische Lehre des 3. Jh. fort. Das *sacramentum ordinis* verpflichtet den Geweihten zu besonderer persönlicher Heiligkeit. Ein Kleriker, der eines schweren Vergehens überführt wird, wird aus dem *ordo clericorum* entfernt (*suspensio a communione* = *degradatio*). Bei weniger schweren Fehlern durfte er nur seine Amtsverrichtungen nicht weiter vornehmen. Der Priester gehört zum *ordo clericorum* derjenigen Kirche, die ihn hat weihen lassen, und darf sie ohne Zustimmung der Bischöfe nicht verlassen. Dieselbe Regel gilt auch für die Lektoren. A. W. [375]

W. Lüdtkke, *Ordines ad facienda sponsalia. Eine textkritische Untersuchung* (Festgabe für D. Dr. Richard Haupt. Kiel 1922. S. 95 ff.). Nach L. sind von J. Freisen die von Edm. Martène (*De antiquis ecclesiae ritibus*) hsg. Texte zu wenig berücksichtigt. Veranlaßt durch ein ehemaliges Missale des Hamburger Doms, jetzt Rom Bibl. Vallic. Cod. B 141 s. XI., möchte L. durch eine genaue Vergleichung die Zusammenhänge zwischen den einzelnen nordischen Ordines bestimmen. Außerdem ist ein neues schwedisches Formular bekannt geworden: *Manuale Upsalense* 1487 hsg. v. J. Collijn Stockholm 1918. Zu diesem vergleicht L. 13 Ordines aus Frankreich und England (zum Teil von Freisen benützt). Ausgegangen wird von Mart. Ord. III, ex ms. Pontificali monasterii Lyrensis (= Lire Diöz. Evreux), der nach Fr. eine vielfache Ähnlichkeit mit dem Ritus von Salisbury wie den von Linköping und Abo aufweist. S. 107 wird auch eine bisher nicht beachtete Quelle herangezogen: das Pontifikale des Erzbischofs Egbert von York, wo wir zwei Reihen von Gebeten für die Eheschließungen finden. Erklärung der Doppelheit des Formulars S. 125. S. 126: Ob der Hamburger *Ordo* von einem nordfranzösischen abhängig ist, muß zweifelhaft bleiben, solange wir kein deutsches Material aus alter Zeit zur Vergleichung haben. Bei den Beziehungen der Hamburger Kirche zu Frankreich wäre es sehr leicht möglich; aber auch im westlichen Deutschland kann ein ähnlicher *Ordo* im Gebrauch gewesen sein (vgl. Clm 10 075). S. 127 f. über den Breslauer *Ordo* im Liber agendarum rubrice diocesis Wratislaviensis emendatus 1510; er stimmt mit dem Straßburger überein, in einem Punkt auch mit dem von Toledo; dagegen hat das Rituale des Bischofs Heinrich I. — s. XIV i. — einen ganz abweichenden *Ordo*. [376]

Msgr. Pelt, Bischof von Metz, hielt nach dem Bericht von J. F. (Rev. St.-Chrodegang 6 [1924] 30) eine Konferenz über: *La fête de Noël aux temps passés, a la Cathédrale de Metz*. Das Fest wurde mit viel Pracht gefeiert. Der ersten Vesper wohnte der Bischof in seidener Cappa und Mitra bei. Vor der Mette war die Zereemonie der „pouillone“. Irgendein Gewächs, in den Hss. meist *pullegium* oder *puleium* genannt, war an Mariä Geburt zum Trocknen in weißes Linnen gewickelt worden. Am Vorabend von Weihnachten wurde es auf den Muttergottesaltar gelegt. Bei der feierlichen Enthüllung vor der Mette zeigte sich dann, wie das Gewächs wieder



grün geworden war und kleine Blüten getrieben hatte (cf. Cicero, *De Div.* II 14). Bis ins 17. Jh. fand nach jeder Nokturn eine feierliche Inzensation des Hochaltars statt. A. W. [377]

Zu dem Aufleben des Wachstums an Weihnachten vgl. A. Stanley Pease, *A noteworthy survival* (The Classical Review 37 S. 165), der auch auf Cicero, *De diuin.* II 14, 33 verweist. O. C. [378]

B. Capelle O. S. B., *L'Antienne „In paradisum“* (Quest. lit. par. 8 [1923] 161—176) untersucht die Herkunft der Antiphon *in paradisum deducant te angeli; in tuo adventu suscipiant te martyres et perducant te in civitatem sanctam Hierusalem*. Er stellt sie in gelasianischem Bereich fest und spricht sie dem ursprünglichen alkuinischen Supplementarformular ab. Der Totenritus im Richterschen Sakramentar von Fulda mit seiner Formel *In paradysum deducant te angeli et cum gaudio suscipiant te martyres perducant te in civitatem scm Hierusalem* führt uns hinüber zu dem mailändischen Liturgiekreis, wo wir in der Formel: *In p. d. t. a. et cum gloria* (3 Hss. haben *cum gaudio* — Ps. 72, 11) *suscipiant te sci martyres Dei* das Original sehen dürfen, von dem die anderen erweiterte und veränderte Ableitungen darstellen. In außerambrosianischen Formularen singt man die Antiphon beim Gang zum Friedhof. Das und einige Unebenheiten in der heutigen Fassung verleiteten P. van Sull S. J. (Nouv. Rev. Theol. 49 [1922] 141—148) dazu *paradysum* gleich *coemeterium* zu setzen. In der flüssigen Originalfassung findet man aber die Antiphon unter den Gesängen beim Waschen der Leiche, wo der Friedhofsgedanke noch fern liegt, so daß wir an der traditionellen Gleichsetzung *p. = coelum* festhalten können und müssen, zumal nirgendwo sich *paradysum* in der Bedeutung *coemeterium* finde (vgl. Jb. 3 Nr. 405). O. H. [379]

M. Abel behandelt *Rev. bibl.* 1923, 598 die Antiphon von St. Stephan: *Lapides torrentes* eqs. Sie steht schon im *Liber Responsorialis S. Gregorii* (PL 78, 738) und stammt, wie P. Dhorme sah, aus Job 21, 33 nach der altlat. Übersetzung. Augustin, in Job I 21: *Dulces fuerunt ei lapides torrentis*. Die 3. Antiphon: *Adhaesit* eqs. ist aus dem *sermo in natali S. Stephani*, der lange Augustin zugeschrieben wurde (PL 39, 2145; vgl. 65, 859 nota b). [Nach Tijdschr. v. Lit. 5 (1924) 96 f.] O. C. [380]

#### IV. Liturgische Heiligenverehrung.

P. Boegner S. J., *Der Ursprung der Heiligenverehrung* (Wissen und Glauben 21 [1924] 92 ff.). [381]

A. M. Zimmermann O. S. B., *Die alten und das neue Benediktiner-Martyrologium* (1. Jahresber. d. Bayr. Benediktiner-Akademie 1921/22. Klosterdruckerei Scheyern 1923. S. 49 ff.). Gibt einen Überblick über die bisherigen Martyrologien des Benediktinerordens (Trithemius, Wion, Buzelin, Schindele, Raubeck, Mezger, Cherle, Stocker, Lechner) und legt dann Plan und Programm des vom Verf. neu zu bearbeitenden Mart. dar. [382]

A. Wilmart O. S. B., *Nouveaux textes de la prière »O intemerata«* (La Vie Spirit. 5 [1923/24] [240]—[251]). Das im MA viel verbreitete Gebet an Maria und Johannes Ev. findet sich in einer Hs. des 14. Jh. (enthalten in einem Antiphonar aus Corbie des 12. Jh., jetzt no. 115 in Amiens f. 167—178) als Dankgebet nach der Messe. — In einer Hs. aus Clairvaux des 13. Jh. (jetzt no. 1900 in Troyes) ist es von einem anonymen Verfasser paraphrasiert. Eine Oration an Joh. Ev. in derselben Hs. enthält Teile desselben Gebetes. Die Hs. ist also noch nicht die erste Quelle. Diese ist vielmehr am Ende des 12. bzw. Anfang des 13. Jh. zu suchen. U. B. [383]

Jessie L. Weston, *Notes on the Grail Romances. Caput Iohannis = Corpus Christi* (Romania 49 [1923] 273—278) fragt nach der Bedeutung des folgenden Textes, der sich im Brevier von York (Ed. Surtees Soc., col. 517) in der 2. Nokturn vom Feste Johannis Enthauptung findet: *Caput Iohannis in disco signat Corpus*

*Christi quo pascimur in sancto altari et quod ecclesie gentium tribuitur in salutem ac remedium animarum.* L. G. [384]

Faustinus und Iovita. Der Jahrg. 14 (1923) der *Brixia sacra* enthält mehrere Arbeiten über die hl. Faustinus und Iovita: P. Guerrini, *Bibliografia intorno ai Santi Martiri Faustino e Giovita* (5—27) bietet ein Verzeichnis von 91 Werken. Derselbe, *Storia, leggenda, arte* (28—129) behandelt Ursprung der Legende und der Kirche von Brescia, Entstehung des monastischen Lebens, Übertragung der Heiligen, ihre Kirchen in der Stadt und Diözese Brescia und außerhalb ((für Mailand gibt der *Liber Sanctorum*, als dessen Verfasser Goffredo da Bussero genannt wird, 8 Kirchen und 4 Altäre an), Verbreitung des Kultes der Märtyrer durch die Mönche von Civate; Reliquien, Liturgie, Kunst. Ergänzungen bieten: F. Capretti, *Intorno alle traslazioni delle reliquie dei Santi Faustino e Giovita* (130—148) und S. Weber, *Il culto dei SS. Faustino e Giovita nella diocesi di Trento* (149—153); D. Buennner O. S. B., *I Santi martiri Faustino e Giovita nei martirologi* (241—271). Vgl. die Kritik von J. Simon (Anal. Boll. 41 [1924] 169—171).

H. H. [385/9]

W. Lampen O. F. M., *Vereering der h. Moeder Anna in de Middeleeuwen*<sup>1</sup> (Historisch Tijdschr. 2 [1924] S. 221 ff.). Die Verehrung im Osten ist bezeugt schon aus dem 4. Jh. Wann sie im Westen eindrang, ist schwer festzulegen. L. findet es nicht wahrscheinlich, daß sie schon in den Anfängen der mozarabischen Liturgie, in der sie tatsächlich vorkommt, vorhanden war, auch nicht, daß Karl d. Gr. sie in Deutschland eingeführt hat. Auch die Ansicht von Bannister, der Papst Konstantin (708—715) habe die Anna-Verehrung von Konstantinopel nach Rom gebracht, hat nicht mehr als einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich; allerdings bestand s. VIII eine Art Annaverehrung in Rom. Die ältesten deutlichen Spuren gehen aber erst auf das Generalkapitel der Franziskaner von 1254 zurück. S. 225: Feier der Auffindung des Leichnams der hl. Anna zu Apt in Südfrankreich und sonstige Nachrichten von Annafesten aus dem MA. S. 226: Anna-Vereinigung von Kaufleuten und Bergarbeitern (Evangelienperikope zu ihrem Festtag ist Mt. 13, 44—52, die Parabel vom vergrabenen Schatz!). S. 226 ff.: Hymnen auf St. Anna s. XIII/XIV. Die Verse der Reichenauer Hs. (Karlsruhe) *Anna Christi thalamum* sind aber kein eigentlicher Hymnus, sondern 5 gereimte Antiphonen, zu den 5 Psalmen der Laudes passend. Jedenfalls war das 15. Jh. der Höhepunkt der Annaverehrung, besonders fühlten sich auch die Humanisten hingezogen. S. 220: Zusammenstellung der St.-Anna-Tage in den verschiedenen Diözesen nach Grotefend (1898). Die Verbindung zwischen St.-Anna- und Marienverehrung kommt deutlich zum Ausdruck, auch außerhalb der Liturgie, besonders dann auch im Zusammenhang mit der Immac. Conc., der namentlich wieder von den Franziskanern betont wurde. Der Franziskaner-Papst Sixtus IV. nahm das Fest von St. Anna in das römische Kalendarium auf. Als bald wurden auch Ablässe für Annakirchen verliehen, z. B. in Eger, Hamm, Halberstadt; Meßstiftungen und andere Andachten mehrten sich; auch Mißbräuche mit Ablässen schlichen sich ein. Zahlreiche Legenden, so S. 233 die von der dreimaligen Verheiratung der hl. Anna. In einigen Gegenden wurde auch eine translatio gefeiert. S. 234 ff.: Reliquien der hl. Anna. S. 238: „heilige Sippe“. S. 239: St. Anna auf Münzen und Siegeln als Stadtpatronin. Patrozinien von Pfarrkirchen und Kapellen (besonders bei Orten mit Grubenbau). S. 240: Pestpatronin. Anrufung *ob ruborem immeritum*. Besondere Verehrer waren Kaiser Maximilian I., Johannes Trithemius (*De laudibus S. Annae*, Meßformular von Spier, Sequenz für die Annabruderschaft in Koblenz), einige Humanisten, z. B. Caspar Gittel in Leipzig. S. 241 f.: Heilige, die der hl. Anna bes. Verehrung zollten (S. Coletta). S. 242: Der Rang des Festes. [390]

<sup>1</sup> Vgl. Jb. 2 Nr. 244.

**Johann Georg Herzog zu Sachsen**, *Neue Beiträge zur Verehrung und Ikonographie des hl. Spyridon* (Strena Buliciana. Zagreb 1924 S. 417 ff.). Sp. als Heiliger des Karmeliterordens. Am 14. Dez. gefeiert; Gebet; im Martyrol. Bedae. (Nach dem Spec. Carm. wird Sp. als Angehöriger des Ordens gerechnet und zwar auf Grund Bedas und des Rufinus [!].) Einiges über die Ikonographie. [391]

**Jost Trier**, *Der heilige Jodocus. Sein Leben und seine Verehrung, zugleich ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Namengebung* (Germanistische Studien hg. v. F. Vogt 56, Breslau 1924). Diese weitgreifende Arbeit, die nach einer geschichtlichen Einleitung über die Heimat und Familie des hl. Judoc (keltischer Königssohn aus der Bretagne z. Z. des Merowingers Dagobert) sich ausführlich und mit größter Akribie über die Quellen seiner Vita und ihre Fortsetzungen und Erweiterungen ausspricht, um dann auf die Geschichte des Namens, besonders im Zusammenhange der deutschen Namen einzugehen (Jodocus > Joce > Jos > Jost, dann durch andere Berührungen Jobs > Jobst) und in den letzten Abschnitten über das Kultzentrum (St. Josse-sur-mer) und die Verbreitung des Kultus und des Namens zu sprechen, enthält auch manches Wichtige und Neue für die liturgische Verehrung des hl. Jodocus. So ist S. 56 erwähnt eine Sequenz aus dem Kloster Lichtenthal s. XIV (Mone Nr. ?): *Laudes deo persolvamus*, S. 57 ein Hymnus s. XV *Ad laudes regis incliti* (An. hymn. 7, 183); S. 57 *Officium nocturnum et diurnum cum missa notatum de sancto Judoco presbytero et confessore* in einer Hs s. XV aus St. Laurentius in Lüttich (vgl. S. 157), heute Brux. 9737/38, in welchem viel Legendenstoff, allerdings nicht aus einheitlichen Quellen verarbeitet ist (auch die Lichtenthaler Sequenz findet sich hier); S. 59 Litanei aus St. Marcel in Paris Bibl. Nat. Ms. lat. 766 s. XIV; Ms. 68 Lille lat. Gebet (wo J. zusammensteht mit Christoph, Johannes Baptista, Antonius, Ghislain, Catharina, Barbara, Margaretha, Agnes). S. 62: Par. Bibl. Nat. Ms. fr. 22 321 s. XVII (!) p. 647: *sequuntur missa Sti. Judicaelis 17. Kal. Jan., S. Winnoci abb. 8 id. nov. et S. Judoci, cuius inventio fit in die S. Jacobi*. S. 101 ff., wo über das Eindringen des Buchstaben b in die frühern Namensformen von Jodocus gehandelt und die Möglichkeiten Hiob oder Jacobus aufgestellt werden, werden auch kultisch-liturgische Punkte berührt. (Im Münchener Meßbuch von 1526 wird der Jodocustag — 13. Dez. — „Jobsdag“ genannt, die *inventio corp. S. Judoci* fällt auf den 25. Juli!). S. 133: Die heutigen Feste des hl. Jod. in der Gemeinde St. Josse, in deren Pfarrkirche die Reliquien des Heiligen nach der Zerstörung der alten Abtei verbracht wurden (11. Juni, 13. Dez., Trinitatis), und die stark unter dem Zeichen barocker Reliquienverehrung stehen. Die S. 150 ff. hergestellte „Statistik der Kultstätten, Orts- und Personennamen“ enthält viele Hinweise auf liturgische Dinge, namentlich auch Formulare (z. B. Brev. Mogunt. S. 165, Würzb. Breviere S. 169, Liber canonic. hor. sec. rit. eccles. Babenberg. 1484, Freisinger Breviere [welche?] seit 1492 S. 173, Brevier von Basel S. 195, Brev. Havelbergense 1480 S. 205). S. 213: Patronat des hl. Jodocus gegen Stürme und Seegefahren im Martyr. des Wandelbert. Auch das Kapitel „Der Weg und die Ausbreitung des Patroniziums und des Namens“ (S. 227 ff.) könnte mit liturgischen Beziehungen ausgestattet werden, wenn bei T. auch direkte Hinweise fehlen. [392]

**Al. Masseron**, *Prière à Saint Yves patron des gens de justice en sa fête du 19 mai* (Correspondant 291 [1923] 546—552). St. Ivo von Tréguier gab den Männern der Justiz (Advokaten, Richter usw.) ein schönes Beispiel der Selbstlosigkeit. Dies Vorbild war leider zu edel für ihre Schwäche; sie konnten es nicht erreichen. Das boshafte Volk hat daher Vergleiche zwischen St. Ivo und seinen unwürdigen Kollegen angestellt, die ihnen nicht angenehm sein können: *Sanctus Ivo erat Brito | Advocatus et non latro | Res miranda populo!* Bei Gelegenheit seines Festes (19. Mai) richtet M., Advokat, Historiker und Literat zugleich, ein nicht liturgisches, aber reizendes Gebet an den Patron der Advokaten. L. G. [393]

**B. Arnold**, *Das Leben des hl. Korbinian. Dem Bischof Arbeo von Freising nacherzählt* (Freising 1924). S. 99 wird das vom Herzog Grimoald bei Arb. vit.



Corb. 26 verunehrte, von Korb. gesegnete Brot mit den fränkischen Eulogien in Verbindung gebracht (vgl. L. K r u s c h, Anm. z. Ausg. S. Vita in M. G. in us. schol. S. 218, 4). Zur liturgischen Verehrung des Heiligen in Freising S. 136 f. [394]

M. Hartig, *Die Ikonographie des hl. Korbinian* (Wissenschaftl. Festgabe S. 147 ff.). S. 149: das Offizium des hl. Korbinian; S. 151 f.: Sakramentar Ellenhards (Bamb. Lit. 2 Ed. III, 11)<sup>2</sup>, dazu Tafel 4<sup>3</sup>. — S. 165: Freisinger liturgische Drucke und ihre Beziehungen zur Darstellung des hl. Korbinian (Missale-Ausgabe 1487 von Johann Sensenschmidt, 1492 und 1502 von Erh. Ratdolt<sup>4</sup>, 1520 von Petrus Liechtenstein). 1494 (!) noch eine Missalehs. für die Frauenkirche in München (jetzt im Domkapitelsarchiv in M.). [395]

St. Randler, *Die Verehrung des heil. Sigismund, des zweiten Diözesanpatrons, in Freising* (Festgabe z. Korbiniansjubiläum S. 351 ff.). Der Kult des 524 durch den Franken Chlodomir umgekommenen Burgunderkönigs Sigismund ist uralte. Ein Freisinger Missale (besser Sakramentar) aus der Zeit des Bischofs Abraham (957—993) = Clm 6241 verzeichnet sein Fest für den 1. Mai, und eine nicht weiter bekannte Freisinger Liturgie soll nach Meichelbeck eine eigene *Missa de s. S. pro febricitantibus* enthalten haben; das ist aber ein allgemein verbreitetes Meßformular. Jenes Kalendar aber zählt gern Heilige der fränkisch-gallischen und britisch-angelsächsischen Kirche auf. Im 14. Jh. scheint aber S.s Kult erloschen (ein Freisinger Breviar s. XIII/XIV erwähnt sein Fest nicht mehr). Seit der Mitte des 14. Jh. erscheint S. neben Korbinian als Patronus; 1367 stand jedenfalls auch schon ein Altar im Freisinger Dom. Die Verehrung findet auch ihren Ausdruck in den liturgischen Büchern (S. 355 ff.). Ein Kalendarium s. XV verzeichnet sein Fest am 2. Mai und als Translatio am 5. Sept. Im ersten gedruckten Missale von Freising 1487 haben wir am 1. Mai und 5. Sept. eine *Missa Sigismundi* mit eigener längerer Sequenz; ein Bild dieses von Joh. Sensenschmidt hergestellten Missale dient dem Erhard Ratdolt<sup>5</sup> zum Muster für sein Bild im Freisinger Missale von 1492; für das Meßbuch von 1502 liefert Hans Burgkmair eine Zeichnung; desgleichen steht er im Missale und Chorbuch des Bischofs Philipp, Pfalzgrafen bei Rhein (1499—1541) v. J. 1520. Zwei von 1483 stammende Breviere haben sein Fest am 2. Mai und 5. Sept. — Wann die Reliquien in den Freisinger Dom gekommen sind, ist nicht festzustellen. Die Translation fällt wahrscheinlich in die Regierungszeit Karls IV., der die Gebeine des hl. S. nach Prag bringen ließ und der mit dem Freisinger Bischof Albert II. verwandt war. [396]

G. Knörich, *Der heilige Reinold* (Beiträge zur Geschichte Dortmunds und der Grafschaft Mark 31 [1924] 77 ff.). S. 79 ist die Rede von der metrischen Legende in Form einer Sequenz, für den Reinoldsfesttag in der Dortmunder Kirche bestimmt, die durch Vermischung der Prosalegende und der dichterischen Überlieferung entstanden ist. Sie gehört dem beginnenden 14. Jh. an<sup>6</sup>. — S. 114 f. wird von der Lage der Festtage R.s am 7. Jan. („der im allgemeinen sehr arm an Heiligen ist“) als am ersten Tag nach den 12 Nächten, und am 4. Mai, als in einer in heidnisch-kultischem Sinn sehr wichtigen Jahreszeit gelegen, auf die schon vorher bewiesene Herkunft R.s von einer Heidengottheit zurückgeschlossen. — S. 127 f.: Bruchstück der Reinoldliturgie aus Gelenius Farragines (Hs. im Stadtarchiv Köln) X, 2 fol. 724v—725. Antiphon. inc.: *O Reynolde martir Christi qui mundana tot sprevisi*. [397]

<sup>2</sup> Vgl. Jb. 3 Nr. 265.

<sup>3</sup> Das hier mit abgebildete Gebet zur B. M. V. lautet: *Suplicationem servorum tuorum deus miserator exaudi ut qui in nativitate dei genetricis et virginis congregamur eius intercessionibus a te de instantibus periculis eruamur. Per eundem . . .*

<sup>4</sup> S. o. Nr. 329. <sup>5</sup> Vgl. oben Nr. 329.

<sup>6</sup> Ostendorf, *Überlieferung und Quellen der Reinoldlegende* 1912.

**M. Huber** O. S. B., *Der hl. Alto und seine Klosterstiftung Altomünster* (Wissenschaftl. Festgabe z. Korbiniansjubiläum S. 209 ff.). Otloh von St. Emmeram (ca. 1010—1070) schrieb auf Bitten der Benediktinerinnen von A. aus einem kleinen Anlaß die *Vita Altonis*, uns erhalten in der Weihenstephaner Hs. Clm 21 707 s. XV. Er will auch zugleich Carmina de S. Altone verfaßt haben, vielleicht ist damit das Reimoffizium Anal. hymn. 13, 30 ff. gemeint. Der Text der Vita konnte sonst nirgends gefunden werden, weder in Legendarien noch in Passionalien, was sich wohl aus der Stellung Altos als eines reinen Lokalheiligen erklärt, bis er s. X in die Liturgie der Freisinger Diözese aufgenommen wurde. Das Kalendar im Freisinger Sakramentar des Bischofs Abraham (957—994) = Clm 6241 enthält 9. Febr. das Fest des hl. Alto, doch nur im Kalendarium, ohne Oration, ohne Erwähnung in der Allerheiligenlitanei. Er steht auch weder im Martyrologium des Wolfhard von Herrieden (895) im Clm 18 100 noch im Windberger oder im österreichischen Legendarium, nicht einmal im Altomünsterer Passionale Clm 2959 und in der Litanei der Prachtgradualien von Altomünster Clm 2931/2 aus den Jahren 1478/9. Die gemalten Hss. Clm 2938/9 — Evangelientexte für das Kirchenjahr s. XII — sind mit kostbaren Deckeln eingebunden (Messinggravierungen mit der Baumlegende des hl. Alto); diese Deckel wurden erst i. J. 1489 vom Grafen von Sandizell für das Birgittinerkloster angeschafft. [398]

**L. Fischer**, *Der Heinrichstag im mittelalterlichen Bamberg* (Heimatblätter des Hist. Ver. Bamberg 4 [1924] 61 ff.). Die ältesten Nachrichten von gottesdienstlichen Lokalgebräuchen im Bamberger Dom sind in einem Direktorium s. XIII i. von einem gewissen Eberhard zusammengestellt, in drei Hss. erhalten, mit den Grundzügen der Heinrichsfeier: feierliche Vesper (mit Kommemoration von St. Kunigundis), feierliche Matutin (für deren Lektionen anscheinend des Diakons Adalbert Vita Heinrici verwendet wurde) und Laudes, Prozession, Festgottesdienst, 2. Vesper. In diesem Offizium die Heinrichssequenz *Laudet omnis spiritus*. Am nächsten Tag *missa defunctorum sollemnis pro fundatoribus* (zu denen auch noch der Bischof Ekbert gerechnet wurde) — trotz der Heiligsprechung, daher eine besondere Requiem-Liturgie (mit ausgeprägten Formen einer Totenoblation). Eigenes Offizium für die Heinrichs-Oktav. Zwei Bamberger Hss. 1450—1500 geben ausführliche Schilderungen des mittelalterlichen Domgottesdienstes. Nach der Reformation hat das Barockzeitalter wieder eine prunkvolle Heinrichsfeier eingeführt (Berichte im *Ordo in translatione ss. Heinrici et Cunegundis Imperatorum servandus* von 1658 und bei Nik. Pottu S. J. s. XVIII i.)<sup>7</sup>. [399]

**H. Fischer**, *Bildnisse Kaiser Heinrichs II.* (Ebda. S. 50 ff.). Erwähnt zahlreiche liturgische Hss., so das Pontifikale Bamb. Mscr. Lit. 53, das Evangeliar Bamb. Bibl. 95 (beide aus der Seoner Malerschule), aus der Regensburger Schule das Sakramentar Clm 4456 (vgl. Jb. 3 Nr. 245); das Perikopenbuch Clm 4452, das Evangeliar Ottos III., das Evangelienbuch Clm 4454, das Lütticher Sakramentar Lit. 3, den liturgischen Sammelband Lit. 131 und das Evangeliar Clm 4451 s. IX, alle letzteren aus Reichenau, das Graduale Lit. 11, das Missale von Sensenschmidt und Petzensteiner 1490, Bamberger Brevier 1575. [400]

**D. De Bruyne**, *La translation de S. Hadelin* (Anal. Boll. 42 [1924] 121—125). Die Hs. 1952 der Lütticher Universitätsbibl. enthält die Vita des hl. Hadelin mit einer vorausgehenden Praefatio und einem nachfolgenden Translationsbericht. Mehrere Anzeichen, vor allem die Anweisungen am Rande, sprechen dafür, daß das Ms. zu liturgischen Lesungen gedient hat. Auch der Bericht, der um 1350 geschrieben ist, diente dem Chorgebrauch; die ersten beiden Lektionen sind aus

<sup>7</sup> Außer in dem unter folgender Nummer verzeichneten Aufsatz enthält dieses Heft, das als Festschrift zum 900. Todestag Kaiser Heinrichs II. gedacht ist, noch liturgische Angaben in dem Aufsatz von E. Heise, *Der Sternenmantel (Prunkpallium) des Kaisers Heinrich* (S. 33 ff.).

einer Bulle des Bischofs Adolph von der Marck vom 10. VII. 1338 genommen, während die dritte aus der Vita des Heiligen entlehnt ist. Das Ms. ist vielleicht von Celles nach Visé gewandert. Der Anfang des Berichts zeigt sprachliche Anklänge an liturgische Ausdrucksweise. [401]

P. Holt, *Die Sammlung von Heiligenleben des Laurentius Surius* (N. Arch. f. ä. d. Gesch.-Kde. 44 [1922] 341 ff.). Der Vorkämpfer der Gegenreformation in den Rheinlanden, der Kölner Kartäuser L. S. († 1578), hat auch eine Sammlung von Heiligenviten veröffentlicht, für viele die einzige Quelle; er hat wohl bei der Sammlung die tatkräftige Unterstützung der Jesuiten gefunden (Briefwechsel des Rethius). H. untersucht das Werk auf die Quellen; uns interessiert vor allem die Benutzung der mittelalterlichen Martyrologien (Beda, Usuard). [402]

## V. Hymnologie.

R. Wirtz, *Der heilige Ambrosius und seine Zeit* (Trier o. J. [1924]). Von diesem — gefällig ausgestatteten — Werk, das in freier, flüssiger Darstellung versucht, den hl. Ambrosius als Exponenten, aber auch als Führergestalt in seiner aufgeregten, von den ersten Stürmen der Völkerwanderung durchbrauten Zeit zu zeichnen, kommt für uns vor allem der Abschnitt „Das Kirchenlied“ S. 23 ff. in Betracht. Hier wird der Ursprung eines ambrosianischen Hymnus als Gegenwirkung zu den heidnischen Dichtungen der Zeit — wozu auch manche Dichtungen christlicher Poeten zu rechnen sind wie die des Ausonius oder Apollinaris Sidonius — und als notwendiges Bedürfnis der lateinischen Kirche bei ihrer politisch und kulturell sich vollziehenden Trennung vom Osten charakterisiert; der Hymnus selbst wird als durch und durch römisch empfunden. Von *Aeterne rerum conditor* (dies ist aber nicht der von Augustin, *Confess.* IX 12 erwähnte H.), *Splendor paternae glorie* und von dem Hymnus bei der Translation der hll. Märtyrer Gervasius und Protasius sind Übersetzungen beigegeben, die sich mit ansprechenden Änderungen an die von Drevés anlehnen. [403]

H. Rosenberg, *Die Hymnen des Breviers in Urform und neuen deutschen Nachdichtungen*. I. Abt. *Die Hymnen des Psalteriums, des Proprium de Tempore und des Commune Sanctorum* (Eccles. or. XI. Freiburg i. B. 1923). Das Bändchen ist bereits Jb. 3 Nr. 114 kurz charakterisiert worden. Es ist aber auch heute Anlaß, darüber zu sprechen, da außer einigen andern, teils lobenden<sup>1</sup>, teils mit Recht zurückhaltenden<sup>2</sup> Besprechungen vor allem die umfangreiche von Cl. Blume, *Lateinische Hymnen im modernen Gewande deutscher Nachdichtung* (St. d. Z. 107 [1924] 115 ff.) sich eingehend mit der Übersetzung beschäftigt, um zu einem — im wesentlichen — ablehnenden Resultat zu gelangen. Neben einigen berechtigten sachlichen Ausstellungen stützt sich die Negation namentlich auf die Form der Übersetzung und hier wieder besonders auf die zahlreichen kühnen Neologismen, die R. wagt. Zwar das endlose Sündenregister, das Blume hier, nach Wortarten geordnet, aneinanderreicht, gibt keine gerechte Basis für die Beurteilung des Gesamtwerkes. Nicht jedes neue Wort, das der Dichter in dichterischer Intuition prägt, ist falsch oder lächerlich; wir würden auch einem „Nachdichter“ den fruchtbaren Boden allzu sehr verengern, wenn wir ihm dieses Recht nehmen wollten; und in den von Bl. aufgeführten Wörtern steht eine ganze Reihe von plastischen, durchaus poetischen, durchaus deutschen und durchaus verständlichen Worten, die freilich ihren vollen Klang und ihre leuchtende Farbe erst dann erhalten, wenn sie nicht als eine Addition von Buchstabenzeichen uns entgegentreten, sondern als lebendige Glieder innerhalb eines poetischen Aufbaus. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet aber bedeutet R.s Übersetzung trotz aller nicht wegzuleugnenden

<sup>1</sup> K. Hofmann, Köln. Volksztg. 788 (1923); L. Eisenhofer, Theol. Rev. 23 (1924) Sp. 268. <sup>2</sup> So Hochland 21, 1, 440.



Mängel eine Tat; sie erfaßt in edelster Einfühlung das Wesentliche an den Hymnen — namentlich den altchristlichen und frühmittelalterlichen: die ungeheuer angestraft, zwingende Kraft ihrer Komposition und die nach Inhalt und Form geschliffene Härte der Gedanken; diese erfaßte und zusammengepreßte Kraft ist es, die R.s Nachdichtung über die meisten bisherigen Hymnenübersetzungen (mit Ausnahme der von F. Wolters) stellt<sup>3</sup>; von ihr aus können und müssen neue Bahnen gegangen werden, nie von den sentimentalisch-weichen Versen der meisten früheren. (Meisterhaft trifft den erhabenen Gang der liturgischen Dichtung z. B. die Übertragung von *Nocte surgentes vigilemus omnes* S. 58/9, die sich allerdings auch am meisten von der sonstigen hyperbolischen Art der Sprachformung freihält!) — Die Übersetzung ist aber an vielen Stellen der Nachbesserung bedürftig: nicht nur an den zahlreichen, die beweisen, daß R. die Sprache tatsächlich nicht in dem Maße und Sinne „meistert“, wie es ein antik gedachter Hymnus, aber auch der deutsche Sprachgeist verlangt; daß oft das höchste Gesetz der Hymnendichtung, die Einfachheit, zerstört wird, daß auch R. eines gewissen Subjektivismus nicht enträt; wichtiger scheinen mir jene Stellen, wo R. die von ihm selbst so streng und so berechtigt geforderte Sinnstreue nicht immer einhält. Allerdings sind diese Entgleisungen oft gerade durch den romantischen Subjektivismus bedingt. Ein paar Beispiele seien angeführt. S. 116/7 (in Quadr. ad Mat.):

<i>Dicamus omnes cernui</i>	Auf Knien mögt ihr alle flehn,
<i>Clamemus atque singuli.</i>	Aufschreie gleich, wer einsam ist.

Wo ist im Lat. vom romantischen Einschlag der „Einsamkeit“ die Rede? Wo bleibt im Deutschen die dem ganzen Gedanken Keim verleihende Anti- und Synthese: *omnes — singuli*? — Im gleichen Hymnus:

<i>Lex et prophetae primitus</i>	Gesetz und Seher heischten dies
<i>hoc praetulerunt...</i>	In fernen Tagen...

Mit dieser Übersetzung wird die ganze Kraft des nachfolgenden *Christus sacravit* weggenommen.

S. 56/7 (Dom. ad. Mat. *Primo dierum omnium*)

<i>Ne foeda sit vel lubrica</i>	Daß schmachvoll nicht und sündelböß (?)
<i>Compago nostri corporis</i>	Das Bündnis mit dem Leibe sei.

Das Präpositionalattribut „mit dem Leibe“ verschiebt den ganzen Sinn. — S. 126/7:

<i>Ut superni membra regis</i>	Nimm des höchsten Königs Glieder
<i>Miti tendas stipite</i>	Ganz behutsam in den Arm.

Das in der Zusammenstellung von *miti*, *stipite*, *tendas* ruhende Oxymoron ist durch die deutsche Übersetzung zerstört. S. 136/7 (*Aeterne Rex altissime. Asc. Dom. Mat.*)

<i>... potestas omnium</i>	... ward die Vollgewalt
<i>Collata Iesu caelitus</i>	Vom Himmel Jesu zugeteilt,
<i>Quae non erat humanitus</i>	Die Ursprung nicht von Menschen nahm.

Ich kann mir nicht denken, daß die alte hymnische Kunst einen so nichtssagenden epexegetischen Relativsatz, wie die letzte Verszeile hier im Deutschen ist, noch an einen ausgeprägten Gedanken hinzuflückt. *Caelitus* bedeutet hier wohl — und das ist sprachlich leicht möglich — im Himmel. Auf Erden hatte Jesus diese Vollgewalt nicht; erst im Himmel kommt es so weit, daß (*ut* in der nächsten Strophe wird von R. infolge der ganzen Einstellung nicht richtig gefaßt) *trina rerum machina* ... *fectat genu*, nach Phil. 2, 9—11 (vgl. auch *versam vicem mortalium*). — S. 66/7 (*Splendor paternae gloriae*)

<i>Aurora cursus provehit</i>	So wandle (!) Frühlicht seinen Gang
<i>Aurora totus prodeat</i>	Im Frühlicht trete ganz hervor...

<sup>3</sup> Auch über die Prosa-Versionen bei Ad. Schulte, *Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missale übersetzt und kurz erklärt* (Paderborn 1920), die noch dazu an schweren sachlichen und philologischen Mängeln leiden.

Die Auffassung ist unrichtig. *Aurora totus*... ist Nom. Der Sohn Gottes ist das Frühlucht. Das tatsächlich vorhandene (Ind.!) Naturphänomen der Morgenröte weckt die Sehnsucht nach dem Frühlucht des Lebens, Christus. — S. 144/5 (Pfingsthymnus *Beata nobis gaudia*). Es hätte sich empfohlen, hier die bessere (sicher ältere) Textfassung zur Grundlage der Übersetzung zu nehmen. Sowohl Dreves-Blume wie Walpole<sup>4</sup> unter Nr. 115 geben die bessere Gestalt, Schulte a. a. O. S. 187 macht beide Lesungen wenigstens namhaft. Richtig ist nämlich: *Dudum sacrata pectora / Tua replesti gratia; / Dimitte nunc peccamina / Et da quietia tempora* (nicht *nostra crimina*). Nur wenn man diese richtige Lesung annimmt, ergibt sich auch die richtige Übersetzung. Dann steht *dudum* und *nunc* in der von Walpole betonten scharfen Antithese; dann verschwinden die unglücklichen „längst geweihten Herzen“ von selbst, zumal *dudum* allein auch im klassischen Latein nicht „längst“ heißt und *sacratus* zu jener Zeit unter metrischem Zwang schon ziemlich seinen verbalen Charakter verloren hat. — S. 160/1 (*Aeterna Christi munera*): Der wundervolle echt antike Parallelismus: *devota fides, invicta spes, perfecta caritas* ist durch R.s Übersetzung verloren gegangen. Ebenso der Parallelismus *Paterna gloria — voluntas Spiritus* durch die Formulierung eines „Willegeist“. — Auch einige äußerliche Versehen könnten richtiggestellt werden, namentlich in den Anmerkungen; so würde es sich empfehlen, bei jedem Hymnus, dessen Verfasser mit Namen feststeht, auch den Autor wirklich zu nennen; etwas irreführend ist eine Bemerkung wie bei Nr. 37 (S. 213), wo *O sola magnarum urbium* als bei Dreves-Blume I, 18 stehend zitiert wird, während dort doch ein anderer Text steht. — Die II. Abteilung (1924): *Die Hymnen des Proprium Sanctorum mit einem Anhang: Die Hymnen und Sequenzen des Meßbuchs* scheint mit größerem Glück jene Sprachversuche zu fliehen, die beim 1. Bändchen die überscharfe Kritik Cl. Blumes hervorgerufen haben. Neologismen wie „erdhinüber“ (S. 35), „Ruhmgrad“ (S. 105), „benicken“ (= *annuere* S. 177), „Zweiglinge“ (S. 183), „erklauben“ (S. 206) sind selten. Freilich, da bei diesen vielfach so späten Hymnen auch im Lateinischen künstliche Reimereien eine (oft verhängnisvolle) Rolle spielen, glaubt der Nachdichter auch im Deutschen folgen zu müssen; hier aber steigt diese klingende Musik manchmal unwillkürlich bis an die Grenze des Grotesken. Z. B.:

„Mein süßer Jesus, Hoffen wagt  
Die Seele, die im Schroffen zagt,  
Die tränenübertroffen klagt,  
Um dich, das Herz weitoffen, fragt.“

Es ist ferner nicht zu verdenken, daß unter dem Reimzwang auch Sinn und Klarheit der Übersetzung leiden, so etwa in der 3. Strophe von *Jesu dulcis memoria* (dessen Anfang übrigens ganz köstlich im Tenor der spätmittelalterlichen Nonnenmystik wiedergegeben ist) S. 20/1:

<i>Iesu spes paenitentibus</i>	Jesus: Trost Buße-Zagenden
<i>Quam pius es petentibus</i>	Wie mild den nach dir Fragenden,
<i>Quam bonus te quaerentibus</i>	Wie gut den um dich Klagenden — (!)
<i>Sed quid invenientibus?</i>	Doch was den helm dich Tragenden?

Oder S. 76/7, im *Stabat Mater*, für das R. an der Autorschaft Jacopones da Todi festhalten möchte (S. 224):

*Quis est homo, qui non fletet* | Mensch, wer hielte da die Zähre.

Einmal (S. 194/5) finde ich das sonst ängstlich festgehaltene Prinzip der Reimentsprechung durchbrochen — aus welchem Grund? (wenn aus Mangel an deutschem Reim, dann hätten auch andere Gesuchtheiten vermieden werden müssen!): *Angelicos testes* usw. — S. 200 oben lies: *docti* (st. *doctis*), S. 206 *iustae* (st. *iuste*). — S. 200 *animosa fides* käme mit der wörtlichen Übersetzung „beherzt — mutig“ dem

<sup>4</sup> Jb. 3 Nr. 312.

Willen des Dichters sicher näher. — S. 202/3: Das Wortspiel *nec status nec statura / Signati minuatur* ist weder formell noch inhaltlich richtig wiedergegeben. — Zum Hymnus auf den hl. Bonifatius (S. 102 ff.) ist zu sagen, daß er nur ein (zum Teil auch entstelltes) Stück eines größeren Gedichtes (*M. G. h. Poët. aev. Kar. II*, 234 f. ed. Dümmler) von Hrabanus Maurus darstellt (die Übersetzung bringt im letzten Vers einen unschönen Spondeus). Beim Hymnus *Ut queant laxis* ist die Urheberschaft des Paulus Diaconus zum mindesten zweifelhaft; K. Neff, der letzte Herausgeber des P. D., hat den Hymnus nicht unter die Gedichte aufgenommen. [404]

C. Weyman weist in einer Besprechung von S. Aureli Augustini *Contra Acad. u. De vita beata* (CSEL LXIII hsg. v. P. Knoell) in den Bayer. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 60 S. 225 auf sprachliche Parallelen zwischen Aug. *de vita beata* und einigen Hymnen des Ambrosius hin. Durch eine weitere Übernahme aus dem Hymnus *Rerum deus tenax vigor* in das Werk Aug. *de ordine* wird ein neues Argument für die Echtheit dieses Hymnus gewonnen. [405]

D. J. Donshue, *The sacred songs of the middle ages* (The catholic-historical Rev. N. S. vol. 3 [1923] 217—235). Die geistliche Hymnendichtung blühte bes. in Italien und Frankreich; hier ist vor allem Adam von St. Victor zu nennen, den sich Thomas v. Aquin in der Fronleichnamsssequenz zum Vorbild nahm. Einzelne Hymnen werden besprochen und in Übersetzung geboten; das *Dies irae* ist nicht ganz von Thomas von Celano oder einem anderen verfaßt worden, sondern entstanden aus verschiedenen alten Hymnen auf den Tag des Gerichtes, die auf den Propheten und Psalmen aufgebaut waren. Von Adam von St. Victor wird besonders der Osterhymnus in der *Mundi renovatio* hervorgehoben. Von den eucharist. Hymnen des hl. Thomas fußt *Verbum supernum prodiens* auf einem ambrosianischen Hymnus, *Pange lingua* auf dem Kreuzeshymnus des Venantius Fortunatus. Das dem hl. Bonaventura zugeschriebene Kreuzeslied *Recordare sanctae crucis* enthält die gleichen Gedanken wie *Imit. Christi II c. 12: In cruce salus, in cruce vita... in cruce perfectio sanctitatis*. Ob Jacopone da Todi der Dichter des *Stabat Mater* ist, wird bestritten, doch stammt von ihm der 1852 durch Ozanam veröffentlichte Hymnus *Stabat Mater speciosa*. H. H. [406]

A. Wilmart O. S. B., *L'hymne et la séquence du Saint-Esprit* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 395—401). Der H. ist von einem unbekannten Dichter vom Ende des 9. Jh., die Sequenz eher als von Innocenz III. von Erzb. Stephan Langton von Canterbury († 1228), von dem vielleicht Innocenz III. die „goldene Sequenz“ erhielt. In der 3. Str. des H. *promisso*, durch *rite* verstärkt. Str. 5 *protinus* = *continuellement*. Nach Strophe 5 fügen mehrere deutsche Mss. ein: *Da gaudiorum praemia* eqs. [aus der monast. Freitagsvesper]. — Sequenz Str. 6 liest W. mit den besten Mss. *nihil est in lumine. innoxium* bedeutet wohl eher „ohne Schuld“ (W.: „rien qu'on n'ait à craindre“). Diese Sequenz wurde ursprünglich nur in der Oktav gesungen; am Pfingstfeste selbst *Sancti Spiritus assit nobis gratia* (aus dem 10. Jh.). O. C. [407]

Cl. Blume S. J., *Thesauri hymnologici prosarius II, 2: Liturgische Prosen zweiter Epoche auf Feste der Heiligen*. Nebst einem Anhang: *Hymnodie des Gelderlandes und des Haarlemer Gebietes* (Anal. hymn. LV [Leipzig 1922]). Der Band bietet hauptsächlich Dichtungen aus Deutschland, wenn auch nicht alle vorgefundenen Codd. deutscher Provenienz sind. S. VI über das Missale Franciscano-Romanum (französische Herkunft) mit zahlreichen teils älteren teils neuen hier zusammengestellten Sequenzen. S. VII über die Autorschaftsfrage des Adam von St. Viktor für die Sequenzen, die immer sehr umstritten bleiben werden (z. B. haben die regulierten Chorherrn von St. Florian schon längst vor Adam in dessen glänzendem Stil gedichtet). S. IX Verteilung der edierten Sequenzen auf die Nationen. S. X Eigenart der Orden. Außerhalb der eigentlichen Ausgabe veröffentlicht B. S. X eine Sequenz: *De sancto Hilario* (Inc.: *Veneremur omnes die praesulem Hila-*



rium *Laudes solvat ut nos reddat gratos Dei filio*), die in liturgischem Gebrauch war, obwohl sie „gallikanische Allüren“ zeigt und historische Fehler aufweist; ferner S. XI eine Sequenz: *De sancto Pamphilo Sulmonensi* in einem Missale des 16. Jh. von Sulmona (eine humanistische Dichtung). Die Ausgabe selbst ist so angelegt, daß nach dem *Commune sanctorum* (S. 3—44), wozu auch die Sequenzen in *dedicatione ecclesiae* gehören (S. 33 ff.), die Sequenzen der einzelnen Heiligen in alphabetischer Reihenfolge der Namen folgen (S. 45—388). Den Schluß (S. 389—410) bildet der im Titel bezeichnete Anhang. Als Nachtrag folgen eine unedierter Sequenz auf den hl. Knaben Dentlinus in Rees am Niederrhein und ein unedierter Hymnus *de s. Candido*, Patron von Innichen im Pustertal. [408]

Aarno Malin und Toivo Haapanen, *Zwölf lateinische Sequenzen aus den mittelalterlichen Quellen Finnlands* (Helsinki 1922. S.-A. aus Ann. Acad. Scient. Fenn. B XVI 4). Die in Jb. 3 Nr. 234 Anm. 5 (S. 185) bereits angekündigte Veröffentlichung bringt aus 17 verschiedenen Quellen, darunter 8 sicher aus der Diözese Abo, folgende Sequenzen: 1. De s. Maria; Inc.: *Ave clara stella maris, qua processit lux solaris*. 2. De s. Maria; Inc.: *Que deum verum parit sine virili semine*<sup>5</sup>. 3. De s. Barbara; Inc.: *Gratulemur psallentes iocundum voce alleluia*. 4. De s. Joachim; Inc.: *Corde, voce iubilemus*<sup>6</sup>. 5. De s. Margareta; Inc.: *Odas summo regi Christo* (vgl. Einl. S. 5). 6. De s. Nicolao; Inc.: *Felix urbs est Paterea* (Einl. S. 5). 7. De s. Olavo; Inc.: *Veneremur sanctum istum*. 8. De s. Symeone; Inc.: *Diem S. Symeonis* (Einl. S. 5). 9. De uno Mart. et Pont.; Inc.: *Gaude martir gloriose*. 10. De uno Mart. non Pont.; Inc.: *Singularis Christus mansit*. 11. De uno Conf. et Pont.; Inc.: *Aue gemma presulum*. 12. De una virgine martire; Inc.: *Ante thorum virginalem*<sup>7</sup>. [409]

H. G., *Note sur d'anciens chants en usage dans les différentes parties du diocèse actuel de Bayonne* (Bull. relig. du diocèse de Bayonne 1924, 292—294) über die Hymnen *Audiat tellus* und *Civem receptum*. O. C. [410]

## VI. Liturgische Sprache und Stilistik.

C. A. Kneller S. J., *Liturgisches* (Z. f. kath. Theol. 47 [1923] 632—634). *Ut quod fideliter petimus, efficaciter consequamur* z. B. 22. und 6. Sonntag n. Pf. (erstmalig Gel.) könnte ein Sichanschließen der Liturgie an Cyprian (*De or. Dom.* 5) sein. Umgekehrt scheint das namenlose Schreiben an Demetrias über die Demut 4 (PL 55) die Wendung *cui servire regnare est* aus der Liturgie übernommen zu haben (Pont. Rom. Admon. der Subdiakonatsweihe; erstmals im Gel.). — Im Weihnachtsvesperhymnus Str. 4 *Testatur hoc praesens dies, Currens per anni circulum* gehört *currans* nicht zu *dies*, sondern zu *circulum*, das neutrale Nebenform von *circulus* ist. — Der Versikel zum 6. Responsorium am Schmerzensfreitag ... *filiae tuae de latere surgent* scheint ursprünglich *sugent* gehabt zu haben; wenigstens ist das Resp. nur aus dem mittelalterlichen Gedanken zu erklären, daß die *filiae* die Seelen der Gläubigen sind, die aus der Seitenwunde des Herrn das Heil trinken. Schon Hieronymus las im Isaiaskommentar (zu 60, 4) *sugent*. A. W. [411]

W. A. Baehrens, *Sprachlicher Kommentar zur vulgärlateinischen Appendix Probi* (Halle a. S. 1922). Die App. Pr. ist im Palimpsest Cod. Vindob. 17 aus Bobbio über eine Übersetzung der Bücher der Könige in Unziale des 6. Jh. in vorkarolingischer Kursive des 7. (8.) Jh. geschrieben. Ich erwähne dieses Buch hier, weil

<sup>5</sup> Zu Str. 18 vgl. Tract. Miss. d. S. Mar. a Purif. usqu. ad Pasch. (Jb. 3 Nr. 339).

<sup>6</sup> Zu Str. 12: Man wird wohl gezwungen sein, in den Versen: *Ecce tua genitura nata fiet paritura Christum dei filium* das *genitura* passivisch zu fassen. Die Möglichkeit hierfür weist C. Weyman, *Zu lat. Schriststeller* (Bayr. Bl. f. d. Gymn.-Schulw. 59 [1922] 100) schon an Sallust nach. Vgl. Münchner Mus. f. Phil. d. MA IV 296 (s. u. Nr. 413).

<sup>7</sup> Zu Str. 11: Die Lesung von F 1: *cuius spon si* (statt *A sponso*) ist vorzuziehen.

von ihm aus auch auf die Sprache liturg. Quellen namentlich beim Übergang vom Lateinischen ins Romanische Licht fallen kann. Ich denke hier z. B. an den Plural von *gaudium* *joie* (S. 94 f.), an *obscultare* (S. 126: „Die Form erhielt sich bis zur Zeit des hl. Benedikt“<sup>1</sup>). S. 125: *presbyter* > \**prebyter* (Einfluß von *prae-positus*?) [412]

C. Weyman, *Bemerkungen zu späteren lateinischen Schriftwerken* (Münchener Museum für Philologie des M.-A. IV 274 ff.). Von diesen Analekten kommen für uns in Betracht: S. 275: Ein Vers des Ausonius auf die Kuh des Myron (56 p. 211 Schenkl): *non factam... sed genitam*; Symb. Nic.-Const.: *genitum, non factum*. — S. 293: Zur Regula S. Benedicti c. 2: *de rebus transitoriis et terrenis atque caducis*; c. 5: *trepide* — *tarde* — *teptide*; c. 17, 8 (Linderbauer<sup>2</sup> S. 254): *missas tenere* = Meßopfer feiern; W. bringt zwei Belegstellen für diese Bedeutung; S. 299: Berichtigung zu den von Strecker, *Aldhelms Gedichte in Tegernsee*<sup>3</sup> herangezogenen Versen: *Gregorius praesul meritis et nomine dignus* usw. — S. 302: Zu *Analecta hymnica* Bd. LV (Notizen, Parallelstellen, Konjekturen): Nr. 11, 10, 3 *dulce mori* — Prud. Hamartig. 154. Nr. 19, 2, 1 *fide canora* — Hor. c. I, 12, 11. Nr. 20, 7, 3 *viaeque deviae* — Verg. Aen. III, 383. Nr. 30, 3 wird statt *flumen*: *fulmen* vorgeschlagen. Nr. 42, 8 *passorum dico flores iure* — Ps. Aug. Hom. (Brev. Fest. SS. Inn.) *qui iure dicuntur martyrum flores*. Nr. 99, 4 *mors vitalis* — Paul. Nol. carm. XXI, 138 ff. Nr. 111, 17, 2 *sidus aureum* — Hor. ep. 17, 40 f. Nr. 112, 11, 1 Reim *passa / assa* — Aug. tract. in ev. Joh. 123, 2. Nr. 129, 4, 2 *ex re... nomen habent* — Ov. am. I, 8, 3. Nr. 141, 7, 3 *Pius mandat impia* (von Ludwig d. Fr.) — Tert. adv. Marc. I, 19. Nr. 262, 10, 2 f. ist statt *patricio*: *Patr.* zu lesen. Nr. 265, 13 *quassa rate* — Hor. c. I, 1, 17. Nr. 303, 3 Reminiszenz an den Prolog des Persius. Nr. 307, 1, 1 *splendor gloriae paternae* — Ambr. hymn. 2, 1. Nr. 321, 10 ist statt *pertulit*: *perculit* zu lesen. [413]

C. W(eyman) gibt Hist. Jb. d. Görresges. 44 (1924) 144 einige Bemerkungen auch liturgischen Charakters zu P. Lehmann, *Parodie im MA* (vgl. Jb. 3 Nr. 336). [414]

P. E. Schramm, *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen* (Hist. Zeitschr. 129 [1924]). S. 441 steht zum Beweise des Einflusses, den byzant. Wesen im ausgehenden 10. Jh. genommen hat, der (mißverständliche und unbelegte) Satz: „Die römische Liturgie bewahrte griechische Texte“; S. 442: Kult des hl. Nikolaus (vgl. Jb. 3 Nr. 322); S. 459 Fußn. 2: „Daß nicht nur in Italien, sondern selbst in Böhmen griechische Worte in der Liturgie beliebt waren, vgl. Cosmas III 13 (Script. 1923, S. 174 f., bes. A. 6).“ [415]

A. Hofmeister, *Aus Capri und Amalfi. Der Sermo de virtute und der Sermo de transito S. Constantii und der Sarazenenzug von 991* (Münchener Museum f. Philol. d. MA IV S. 233 ff.). H. veröffentlicht aus der i. J. 1174 im Severinuskloster zu Neapel geschriebenen Hs. lat. 739 der ehem. Wiener Hofbibliothek (seit 1918 wieder in Italien) zwei ungedruckte Predigten, die wichtiges geschichtliches Material zu einem bisher unbekannten Sarazenenfall enthalten. Vielleicht läßt sich bei dieser hübschen Edition auch darauf hinweisen, wie sehr die Sprache solcher Sermones vom Liturgischen beeinflußt und durchwebt ist. So z. B. S. 256 c. XIII: *a vinculis peccatorum mereamur absolvi* — Absol. pro def.; *sicut in presenti psalmo versiculo decantavimus* weist Ps. 111 auf die Vesper hin, bei der also dieser Sermo gehalten wurde; *patrem nostrum C... laudare, benedicere et praedicare* — Muttergottespräpation (allerdings erst seit 11. Jahrh.); *in memoriam vertitur hominum, qui ad gaudia transiit angelorum* — Comm. Conf. Pont. Brev. mon. Resp. 11; S. 257

<sup>1</sup> Vgl. Linderbauer (Jb. 2 Nr. 257) z. St.; ebenso Traube-Plenkers, *Textgeschichte der Reg. S. Ben.*<sup>2</sup> S. 10.

<sup>2</sup> Vgl. Jb. 2 Nr. 257. <sup>3</sup> Vgl. Jb. 3 Nr. 327.

*cogitatione et aviditate in illa eterna patria conversabat — ebenda; zu semper de sinistra transtulit ad dexteram* bzw. der hier herrschenden symbolischen Bedeutung von sin. und dext. vgl. Greg. M. hom. 21 in ev. [416]

*Der Trostbrief eines mittelalterlichen Mönchs.* Übersetzung aus dem Lateinischen (Bened. Monatsschr. 5 [1923] 338 ff.). Text in der Gesamtausgabe des Thomas v. Kempen von M. J. Pohl I (1910) 565 ff.), der die Urheberschaft des Thomas für möglich hält wegen der mit einer andern Stelle (I S. 14) gemeinsamen Anspielung auf die Martinsvita bzw. -liturgie (S. 567), sowie wegen der gelegentlichen deutlichen Benutzung liturgischer Texte und Vorwürfe, wie sie Th. nicht selten bietet. [417]

## VII. Kultbauten und Kultgegenstände.

**L. Duchesne**, *Le sanctuaire de Saint Laurent* (Mélanges d'archéol. et d'hist. 39 [1921—1922] 3—24). Eine zusammenfassende Studie über die Basilika des hl. Laurentius, an dem Grabe des Martyrers in agro Verano. Der Verf. nimmt an, daß unter Konstantin eine unterirdische Krypta mit dem Grabe des Martyrers, und ein oberirdisches Heiligtum, das mit jener durch eine Treppe in Verbindung stand, errichtet ward; daß Papst Xystus III. im 5. Jh. an den letztern oberirdischen Bau eine größere Basilika anschloß, und daß Pelagius II. den konstantinischen Bau abtragen und an dessen Stelle, auf der Bodentiefe der Krypta, eine neue Basilika errichten ließ; daß endlich Honorius III. die auffälligen Teile der Basilika Xystus' III. abtragen und die jetzige vordere Basilika bauen ließ. J. P. Kirsch. [418]

**L. Paschetto**, *Antichi fonti battesimali nell' alto Lazio* (Bilychnis 12 vol. 22 [1923] 149—152) beschreibt 2 aus dem 12. Jh. stammende Taufbrunnen in oktogonaler Form für die Taufe *per immersionem*, die sich in S. Maria in Castello in Corneto Tarquinii und in S. Maria Maggiore in Toscanella befinden. Beide Kirchen zeigen in ihrer Anlage, welches die drei Grundelemente des christl. Kultes sind: die Kanzel mit 2 Treppen = die Predigt des Wortes Gottes; der Taufbrunnen = die Wiedergeburt durch die Taufe; der Altar (in beiden Kirchen ist ein einziger Altar) = die Vereinigung mit Gott durch die Kommunion. H. H. [419]

**M. Seymour de Ricci**, *Un calice du trésor de Saint Denis* (Acad. des Inscr. et belles-lettres, Comptes rendus 1923, 335—339). Der Schatz von S. D. wurde 1790 Nationaleigentum, kam zum Teil in den Louvre und in das Cabinet des Medailles, zum Teil wurde er verschleudert und verkauft. Unter den Kostbarkeiten befand sich auch der Kelch des Abtes Suger († 1151), den dieser selbst im *Liber de rebus in administratione sua gestis* beschreibt: *Comparavimus etiam praefati altaris* (nämlich für den Altar des hl. Dionysius) *officiis calicem pretiosum, de uno et continuo sardonice, quod est de sardio et onice, quo uno usque adeo sardii rubor a nigredine onichini proprietatem variando discriminat, ut altera in alteram proprietatem usurpare, inniti aestimetur* (siehe Migne PL 186, 1238). 1804 wurde der Kelch mit anderen Schätzen aus dem Kabinett entwendet und konnte nicht mehr aufgefunden werden. Seymour gelang es, der Spur des verlorenen Kelches nachzugehen; er wurde von den Dieben an eine Familie Townley verkauft und kam später durch die Vermittelung eines Frankfurter Antiquitätenhändlers in den Besitz eines Herrn Widener in Philadelphia, in dessen Sammlung er sich noch heute befindet. H. H. [420]

**F. Bu ič**, *Otkriče IV. starokršanskog grobišta u Solinu* (*Entdeckung eines vierten altchristlichen Friedhofes in Salona*) (Bogbslovska Smotra I [1923] 10—22). Seit 1909 machte eine dänische Gesellschaft Rask Oversted bei Salona in Kapljuč Ausgrabungen, die nach dem Kriege fortgesetzt wurden. Dabei wurde ein christl. Coemeterium mit einer Basilika aus dem 5. Jh. entdeckt; darunter befindet sich ein heidnisches Coemeterium aus dem 1. Jh. Bei der Basilika, die schönen Mosaikboden hatte, sieht man eine Wein- und eine Ölkelter, jedenfalls für den Gebrauch der Kirche. Auch wurden zwei fragmentarisch erhaltene Inschriften aus-



gegraben: 1. *deposi[tio] Mercu[r]ii ad] martyrem Ant[tiochanum]*, 2. *..uotum fecit ad martyrem Asterium*. Diese beiden Martyrer sind dargestellt am *pluteus* der Confessio der Grabbasilika von Manastirine sowie auf dem Mosaikbilde des Oratoriums des hl. Venantius beim Lateranensischen Baptisterium; sie waren wahrscheinlich in der Basilika von Kapljuč begraben. Nach der Zerstörung Salonas durch die Avaren (um 615) übertrug auf Geheiß des dalmatinischen Papstes Johann IV. (640—642) Abt Martin 641 die Leiber der salonitischen Martyrer aus den 4 Coemeterien von Manastirine, Marusinac, Crikoina und Kapljuč nach Rom. H. H. [421]

**Cr. Huelsen**, *Osservazioni sulla biografia di Leone III nel „Liber pontificalis“*. I *La disposizione cronologica della biografia*. II *La lista delle Chiese di Roma benefiziate da Leone III nell' 806* (Atti della Pontificia Accademia di archeologia ser. III. Rendiconti Vol. I Annate accademiche 1921/22 e 1922/23 Roma 1923 S. 107—119). Der 2. T. eine wichtige Studie über die röm. Kirchen im 9. Jh. J. P. Kirsch. [421 a]

**Giulio Belvederi**, *Il corpo di S. Pietro a Bologna nell' antichissimo cimitero dei Giudei* (ebda 159—168). Über die Gruppe der Bauten der Kirche S. Stefano, die Erhebung der Leiber der hl. Vitalis und Agricola unter Beisein des hl. Ambrosius und die durch eine Aufschrift mit dem Namen *Symon* entstandene Legende, der hl. Petrus sei in der Kirche der hl. Vit. und Agr. auf dem ehemaligen jüd. Friedhof in Bologna begraben gewesen. J. P. Kirsch. [422]

**P. Guidi**, *L' antico documento cimiteriale cristiano noto sotto il nome di „Catalogo dei Cimiteri di Roma“* (ebda 185—214). Krit. Untersuchungen über das alte Verzeichnis der röm. christl. Zömeterien mit Abdruck und vergleichendem Studium aller bekannten Texte des Verz. [Vgl. Jb. 3 Nr. 218]. J. P. Kirsch. [423]

**P. Monceaux**, *Cuicul chrétien (Numidie)* (Atti della Pont. Accad. Rom. di archeol. ser. III. Memorie Vol. I parte I: Miscellanea Giov. Batt. de Rossi [parte I] Rom 1923 S. 89—112). Ausführliche Beschreibung mit vollständigen Grundrissen der hochwichtigen Gruppe altchristlicher Bauten (2 Basiliken mit Krypten, 1 Baptisterium mit Badeanlagen, 1 große Kapelle, die bischöfliche Wohnung), die in Cuicul ausgegraben wurden. J. P. Kirsch. [424]

**M. Mâle**, *L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France. Études sur les origines de l'icôographie du Moyen-Age*. (A. Colin 1923) in dem Artikel von de Vathaire p. 83—87 (La Vie Spirituelle 5 [1923]) lobend, wenn auch mit Vorbehalt betr. Einzelheiten, besprochen. Erweist neben dem zweifellosen Einfluß des Orients besonders den der Liturgie und des Mönchtums und ihrer Ideenkreise auf die ma. Kunst. U. B. [425]

**A. Bernareggi**, *Le fonti del presepio di Greccio* (La scuola catt. S. VI vol. 3 [1924] 7—29; 99—108). 7 Jh. sind verflossen, seit Franziskus in Greccio die erste Krippenfeier veranstaltete. Aber die Darstellung der Krippe geht viel weiter zurück; sie findet sich bereits auf einigen Katakombengemälden und altchristlichen Sarkophagen. Als nach der Verfolgungszeit endlich Friede herrschte und Scharen von Pilgern die heiligen Stätten Palästinas besuchten, machte sich bald das Verlangen geltend, die berühmtesten Heiligtümer in der Heimat nachzubilden. Auf diese Weise entstand in Rom in der Kirche Sta Maria Maggiore das *Oratorium Stae Mariae ad praesepe*, dessen zum erstenmal Erwähnung geschieht im Liber Pontificalis in der Lebensbeschreibung des Papstes Theodor (642—649), der aus Jerusalem stammte; wahrscheinlich wurde von ihm das Oratorium errichtet, obwohl Grisar ihm ein höheres Alter zuschreibt. Auch die Kirche Sta Maria in Trastevere erhielt um die Mitte des 9. Jh. ein ähnliches Oratorium durch Gregor IV. (827—844), wie der Liber Pont. berichtet. Zur Zeit des hl. Franziskus wurden bereits in Sta Maria Maggiore die Reliquien der Krippe des Herrn verehrt, von denen zum ersten Male in der *Descriptio sanctuarii sanctae lateranensis Ecclesiae* (Ende des 11. oder Anfang des 12. Jh.) die Rede ist. Das Krippenheiligtum in Sta Maria Maggiore wird sicher auf den hl. Franziskus einen großen Eindruck gemacht haben. Dieser wurde auch ver-

tief durch die Reise ins Hl. Land und den Besuch der Grotte von Bethlehem (?). Aber noch viel mehr wurde der Heilige beeinflusst durch die liturg. Dramen seiner Zeit. Dieselben haben ihre Wurzeln im Wechselgesang, besonders aber in den Prosen und Tropen, mit denen die Lit. bereichert wurde; so hat schon der Tropus des St. Galler Mönches Tutilo (9. Jh.) *Hodie cantandus* dramatischen Charakter, ebenso der Tropus *Quem quaeritis pastores dicite*, der gleichfalls Tutilo zugeschrieben wird. Auch die lit. Prozessionen trugen ihren Teil zur Entwicklung des lit. Dramas bei. So entstanden allmählich die verschiedenen Dramen des Weihnachtszyklus: *ordo prophetarum et sybillarum*, *officium pastorum*, *officium* oder *ordo Rachelis*, *officium stellae*, *off. magorum*. B. gibt eine kurze Schilderung des *Off. pastorum* in Rouen im 12. und 13. Jh. Bei diesen Feiern fehlten natürlich nicht die bildlichen Darstellungen der Krippe, des Kindes und der Gottesmutter, wie aus dem *Troparium novalicense*, dem *officium stellarum* von Nevers und dem *Ordo Rachelis* von München (sämtlich aus dem 11. Jh.) hervorgeht; in einem *Officium Pastorum* von Rouen heißt es: *praesepe paratum sit retro altare et ymago sanctae Mariae sit in eo positum*. In Italien fanden die lit. Dramen wenig Verbreitung; das klassische Land derselben ist Frankreich. Dort mag sie auch Franziskus auf einer der Reisen, die er in seinen jungen Jahren machte, kennen gelernt haben; dazu stammte seine Mutter aus der Provence. Nach dem Berichte des hl. Bonaventura erbat sich der Heilige vom Papste die Erlaubnis zur Krippenfeier in Greccio. Da die lit. Dramen allmählich ausarteten — man denke an die sogenannten *tripudia sacerdotum* in der Zeit von Weihnachten bis zum Karneval, an das *festum fatuorum* am Unschuldiger-Kinder-Tag, das *festum asinorum* an Neujahr —, so sahen sich die kirchlichen Autoritäten genötigt, dagegen einzuschreiten, so besonders Innoncenz III. in einem Dekretale an den Erzbischof von Gnesen (1207), durch welches die *tripudia clericorum* verboten wurden. Um deshalb ganz sicher zu gehen, hielt es der hl. Franziskus für notwendig, für die Aufstellung der Krippe in Greccio die Erlaubnis des Hl. Stuhles einzuholen. — In kürzerer Form behandelt B. den gleichen Gegenstand in *Arte Crist.* 1923, 366—376. H. H. [426]

V. Capocci, *Di alcune iscrizioni dell' Italia meridionale* (N. Bull. di arch. crist. 28 [1922] 57—69). Aus S. Severina in Calabrien: † *Κ(ύρι)ε ὁ Θε(ός), τῆς ἁγίας ἀρχάντου Θεοτόκου, τοῦ ἁγίου ἐνδ(οξοτάτου) ἀποστόλου Ἀνδρέου καὶ τῆς ἁγίας μάρτυρος τοῦ Χ(ριστοῦ) Σενιρήνης, μνίσθῃ τοῦ δούλου σου Στανρακίου βασιλικοῦ σπαθαροκαν(διδάτου) τοῦ καὶ συνδ(ο)μο(τοῦ) . . .* Aus byzant. Zeit [nach *Θεός* ist jedenfalls *τῇ προσβίῳ* zu ergänzen]; die hl. Sev. ist wohl identisch mit der hl. Sev. von Nicosia in Sizilien. — † *Ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκτίσθη ταῦτη (ἐκκλησία) τοῦ Θεοῦ καθολικ(ῆ) καὶ ἀποστολικ(ῆ) ἐπὶ Ἀμβροσίου τοῦ ἁγιο(τάτου) ἡμῶν ἐπισκο(όπου) ἰνδ(ικτιῶνος) δ' ἔτους σφμδ (= 1036 n. Chr.).* — † *Κ(ύρι)ε ὁ Θε(ός) ἡμῶν Τῇ προσβίῳ τῆς ἁγίας Θεοτόκου τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου καὶ τῆς ἁγίας μάρτυρος Σενιρήνης μνίσθῃ τοῦ δούλου σου Ἀμβροσίου κτλ.* [Beachte den Gebetsstil, Verehrung der Θεοτόκος, des hl. Andreas.] O. C. [427]

S. Pesarini († März 1922), *Studi sopra alcune basiliche cristiane di Roma* (N. Bull. di arch. crist. 28 [1922] 71—89). I *La cripta sepolcrale di S. Pancrazio e la sua basilica sulla via Aurelia*. Alte Inschr. in S. Pancrazio: *Ob insigne meritum et singulare beati Pancratii martyris beneficium basilicam uetustate confectam, extra corpus martyris neglectu antiquitatis extractam, Honorius episcopus Dei famulus, abrasa uetustatis mole ruinaque minante, a fundamentis nouiter plebi dei construxit et corpus martyris, quod ex obliquo aulae iacebat, altari insignibus ornato metallis loco proprio collocavit* (de Rossi, *Inscr. christ.* II 24, 156). Honorius I. (625—638); vgl. *Lib. pontif.* I 324. Die frühere Bas. war von Symmachus (498—514); der Leib des Hl. lag in einem Hypogaeum; eine solche Krypta wird aula genannt auch bei Prudent., *Peristeph.* II 550 ff. und Damasus, *Epigr.* n. 83 Ihm; letzteres von der des hl. Hippolyt gesagt, die zugleich *antra* genannt wird und in

ihrer Größe eine *aula* ist. Ursprünglich wird jedoch der Leib nur in einem Arcosolium oder *loculus* gelegen haben und der Ort später erweitert worden sein. Außerdem wurde oberirdisch eine Basilika angelegt (frühmorgens eine Messe am Grabe, nachher eine in der Bas.). Die unterird. Basil. von Pietro e Marcellino enthält noch heute die Martyrergräber so, daß sie in der *aula* quer stehen. Als diese unterird. Bas. zerfielen, baute man oberirdisch oder legte die Bas. halb in die Erde (wie S. Nereus und Achilleus, S. Agnese usw.). Ähnlich in S. Pancrazio. Also Periode I: Grab des Mart. in den *Cubicula* oder Galerien der Zömeterien; II: Erweiterung der Hypogaeen; III: Bau oberird. Basil. oder Ausgrabungen, um die Bas. über dem Grabe zu errichten. — II *Le confessioni aperte nelle basiliche romane*. In St. Paul die Krypta früher wie im alten St. Peter, beides auf Gregor d. Gr. zurückgehend. Diese röm. Anlagen blieben bis zum Ende des 16. Jh. Erste offene Krypta in der Kapelle Sisto V. bei Maria Maggiore — nach Marucchi in einer Note vielmehr in S. Sebastiano. III *L'antico altare maggiore di Santa Prassede*. Er war viereckig, die 4 Säulen des Ziboriums standen auf den Ecken des Altars.

O. C. [428]

D. Vassari, *Torre Sacramentaria a Ravenna?* (Riv. liturg. 10 [1923] 281 ff.). Kommt über den rätselhaften Bau aus dem 4. Jh. zu folgenden Ergebnissen: 1. Es ist ein Miniaturmodell einer richtigen Basilika mit *ardica*, *absidina* und *loculo centrale* in Kreuzform; 2. es war ein Monasterium; 3. es diente zum eucharistischen Gebrauch, wie vor allem die Inschriften besagen. [429]

L. Mattre, *Le tombeau de saint Martin à Tours* (Rev. Mab. 14 [1924] 55 ff.). Diese in der Hauptsache archäologische Studie kommt für uns in Betracht durch die S. 62 hergestellten Beziehungen zwischen der Grabstätte des Heiligen und einem Rituale des Kapitels von St. Martin aus dem 13. Jh. [430]

Erich Maclagan beschreibt im *Antiquaries Journal* 3 (1923) 99—116 ein Elfenbein-Diptychon aus der Kathedrale von Palermo, das von F. E. Andrew von Cardiff aus der Sammlung D. M. Curries gekauft wurde und sich jetzt im Victoria-Albert-Museum in London befindet. Auf der linken Seite ist die Brotvermehrung, die Heilung des Blinden und des Gichtbrüchigen dargestellt, rechts die Auferweckung des Lazarus, das Wunder von Kana und die Heilung des Aussätzigen. Nach M. gehört das D. dem 5. Jh. an; dagegen versetzt es O. M. Dalton (ebda 117) in den Beginn der karolingischen Periode. H. H. [431]

B. Arnold, *Zur Vita Corbiniani* (St. Korbinians-Festschrift S. 61 ff.). S. 67 f.: Wenn es in der Vita von Ardeo c. 9 heißt: *recepto pallio cum sanctiones...*, so ist damit nach Arn. gar nicht das liturgische Pallium gemeint, sondern es handelt sich nur um einen schützenden Umschlag, in dem die Bestätigungsbriefe des Papstes geborgen waren. [432]

Dervieu, *La bague au moyen âge* (Rev. archéol. 5. sér. t. 19 [1924] 55—78) studiert alle im MA gebrauchten Arten von Ringen, bes. die der Prälaten, die Edelsteine, mit denen sie geschmückt waren, und die eingravierten Inschriften. [433]

L. G. [433]  
W. Pinder, *Die deutsche Plastik* H. 4 (Handb. d. Kunstwissenschaft hg. von Burger-Brinckmann, Wildpark-Potsdam 1924). S. 105: Das Gebet: *Sub tuum praesidium confugimus, sancta Dei genetrix, nostras deprecationes* als Anregung zum Motiv der „Schutzmantelmadonna“ in gotischer Zeit. „Karl d. Gr. ließ das Gebet aus dem Griechischen übernehmen.“ [434]

A. Fuchs, *Die Reste des Atriums des karolingischen Doms in Paderborn* (8. Jahresber. des Museumsvereins d. Bistums Paderborn über die Vereinsjahre 1920, 1921 und 1922. Paderborn 1923. S. 21 ff.). Die scharfsinnige Abhandlung untersucht den Charakter der eigentümlichen, dreischiffigen, vierjochigen Halle, die den räumlich vom Dom ziemlich abgerückten Kreuzgang mit dem Dom verbindet, und kommt auf weiten, aber mit sicherem Schritt betretenen Forschungswegen,



ausgehend von einem Prozessionale des 14. Jh. (S. 26; dazu S. 46, wo der Text der nach dem Prozessionale im Atrium zu lesenden Oration publiziert wird), zu dem Ergebnis, daß der älteste Teil dieser Halle, das heutige Mittelschiff, der Nordtrakt eines eigentlichen Atriums oder Paradieses ist und zwar für den Dom, den Karl d. Gr. als Ersatz für die von den Sachsen mehrfach zerstörte Salvatorkirche i. J. 799 begann. Im Mittelpunkt des Atriums befand sich (S. 54) wohl der *Cantharus* (Reinigungsbrunnen), auf dessen Umfang vielleicht noch die bei der späteren Einwölbung des Atriumsreste verwendeten Kalksintermonolithe hinweisen. Im Anhang (S. 57 ff.) handelt F. noch von den Beziehungen zwischen Atrium, Westwerk und Westchor und betont vor allem die Möglichkeit, daß die Westwerke sich aus den Atrien entwickelt haben. [435]

O. Beyer, *Romanik. Vom Sinn und Wesen früher mittelalterlicher Kunst* (Berlin [1923]). Gegenüber den Panegyrikern der „Gotik“ wie Worringer, Benz u. a. wirkt dieses Buch, das mit ausgezeichneten Abbildungen ausgestattet ist, wie eine Notwendigkeit oder wie eine Erlösung. Wenn Worringer z. B. in einer nach unseren Begriffen völligen Verkennung von Wesen und Wirkung des romanischen Stils ihn den typisch „deutsch-protestantischen“ Stil nennt (*Formprobleme der Gotik* [München 1920] 95) oder den „Versuch einer Gotik mit untauglichen... Mitteln“ (S. 86), arbeitet B. ihn als eigene starke religiöse Kunstkultur, als adäquate Erscheinung einer gewaltigen religiösen Kraft, als Hort des Mysteriums, als Symbolum des Katholizismus heraus. Freilich, das Wort Liturgie fällt nicht einmal — und doch wäre es der Schlüssel für viele Geheimnisse gewesen, die B. mit viel Scharfsinn und Begeisterung zu enträtseln sucht. So z. B. S. 32: „Romanik ist die allerchristlichste Kunst insofern, als sie die ursprüngliche Lehre, das urchristliche Bekenntnis, das sich in den Worten *Κύριος Χριστός* zusammenfaßt, entscheidend in den Mittelpunkt gerückt hat.“ „Dieser ihr objektiver, in der Gemeinschaft wurzelnder Charakter findet Ausdruck in ihrer strengen Stilgebundenheit, der heiligen Kanonik ihrer Formensprache.“ S. 40: „... Und in unserm Fall unterscheidet es sich (d. h. das eine Religiöse) tatsächlich und zwar derartig, daß man von zwei ganz verschiedenen christlichen Religionsformen, der romanischen und der gotischen nämlich, sprechen könnte“ (vgl. dagegen H. Günther, *Der mittelalterliche Mensch*. Hist. Jb. d. Görresges. 44 [1924] 12). S. 51: „... Der romanische Stil, der, im Boden des Asketischen wurzelnd, den umfassenden christlichen Stil (anders W. Worringer a. a. O. S. 95: deutschnationaler Charakter des r. St. — internationale universale Gotik [!]) des frühen Mittelalters bedeutet“<sup>1</sup>. (Da diese Askese besonders von der Hirsauer Bewegung gefördert wurde, ist damit allein schon die Behauptung von M. Hartig, *Zeitaufgaben der Klöster in Süddeutschland*. Gelbe Hefte 1 [1924] 90: „... Durch prachtvolle [!] Gotteshäuser und prunkvollen [!] Gottesdienst sollten sie zugleich zur religiösen Erneuerung und Hebung des Volkes beitragen“, ein Irrtum geworden.) S. 62: „Das Heiligtum, um das der katholische Kultus des romanischen Glaubens, des romanischen Kirchenwesens kreist, ist das magische Unterpfand der Gegenwart Christi unter der gläubigen Menge, die Hostie, die die gleiche Bedeutung auch heute noch besitzt.“ So rückhaltlos wir uns der Grundtendenz des Buches anschließen und es begrüßen, so glauben wir doch einige Bedenken bezüglich Auffassung und Ausführung nicht verschweigen zu dürfen. Dahin gehört z. B. die immer wieder auftauchende, aber nie mit Sicherheit oder auch nur klarer Darstellung begründete Ansicht von dem orientalischen Einschlag in die Romanik (Einfluß von Strzygowski? Vgl. auch Kunstwart 37 [1924] 57 ff.) und die daraus sich ergebende Zurückdrängung der antik-klassischen Fortentwicklung (S. 35 wird sogar die „klassisch-harmonische“ zur „romanisch-mystischen Seele“ in offenen Gegensatz gebracht<sup>2</sup>. Und doch war, nach Worringer, *Griechisch-*

<sup>1</sup> Vgl. O. Höver, *Vergleichende Architekturgeschichte*. München 1924. S. 74.

<sup>2</sup> So scheint auch Moeller van den Bruck, *Der preußische Stil*<sup>2</sup>

Römisches in „Der Piperbote“ 1 [1924] 2, „die Welt römisch bis zur Gotik“, d. h. — jetzt gegen W.<sup>3</sup> — sie war antik). Dahin gehört die Bezeichnung der Gotik als Rückkehr zum klassischen Willen. Dahin gehört trotz allem das Spiel mit der „heimlichen Gotik“ (Einfluß Worringers und leider auch P. Th. Hoffmanns, *Der mittelalterliche Mensch* [Jb. 2 Nr. 204 und Hochland 20, 2 (1923) 319]). — Bei Buchmalerei erwähnt B. auch die berühmten liturgischen Kodizes (S. 88) — die Erklärung von „Miniaturen“ auf S. 87 klingt irreführend —, unterläßt aber leider bei den Abbildungen 76, 77, 78, 79 („Aus dem Evangelium De tempore et Sanctis per circulum anni. München, Staatsbibliothek“), 80 („aus dem Kanon im Kölner Dom“) die Angabe der Signatur. S. 101 wird gesprochen vom Altar. — Ich schließe aber nicht, ohne nochmals ausdrücklich die Lektüre des Buches anzuempfehlen. [436

R. Günther, *Die Bilder des Genter und des Isenheimer Altars*<sup>4</sup>. I. Teil: *Der Genter Altar und die Allerheiligenliturgie* (Stud. üb. christl. Denken, hsg. v. Joh. Ficker. 15. H. Lpz. 1923). Nach Abweisung einiger anderer Theorien wird S. 8 auf die Bemerkung von Anton Springer<sup>5</sup> zurückgegriffen, der zum erstenmal einige Sequenzen *de omnibus sanctis*, die Antiphon *ad Magnificat* und den Hymnus *Salutis aeternae dator* des Breviers am Allerheiligenfest zur Erklärung des Mittelbildes am Genter Altar der Brüder van Eyck herangezogen hat. Bei den „ikonographischen Zusammenhängen“ werden auch die Darstellungen in alten Sakramentarien berücksichtigt (eine besondere Rolle spielt das Sakramentar von Udine s. XI, in dem zum erstenmal an Stelle der apokalyptischen Greise bei der Anbetung des Lammes die große Menge aus Apoc. 7 getreten ist), auch der liturg. Ursprung monumentaler Darstellungen z. B. der Wandzyklus von Prüfening (S. 15) und das Mittelportal der Westfassade des Straßburger Münsters (S. 21). S. 24 f.: „Christi Lustgarten“ in der kirchlichen Hymnik. S. 26: Übertragung der eucharistischen Feier in den Himmel (*Supplices te rogamus* usw.). S. 28 ff.: „Der Ideenkreis der Allerheiligenliturgie.“ Zum Hauptbild wird die gesamte Festliturgie, insbesondere auch die beiden Hymnen *Placare Christe servulis* und *Salutis aeternae dator* herangezogen, dann aber auch über die Liturgie hinausgegriffen in die Predigt (Honorius Augustod.) und die Vision (Mechthild von Magdeburg, Suso<sup>6</sup>). S. 39 ff. wird über die Beziehungen der Flügelbilder zur Allerheiligenliturgie gesprochen. Wenig Schwierigkeiten machen die hl. Einsiedler (S. 40 f.), mehr schon die Pilger (S. 41 f.); nur auf Grund von Mißverständnissen liturgischer, hymnischer Texte lassen sich diese Beziehungen herstellen bei den *milites Christi* (S. 42 ff.) — die lit. Texte haben den Begriff *m. Chr.* nur als Epitheton ornans für die Heiligen überhaupt, der Maler macht eine Berufszeichnung daraus — und besonders bei den *Iudices iusti* (S. 50 ff.), wo das Gleiche der Fall ist (z. B. *An. hymn.* II, 74; XII, 38 f.). S. 53: „Die Wallfahrt nach dem ewigen Vaterland“ in liturg. Gesängen. — II. Teil: *Die Brautmystik im Mittelbild des Isenheimer Altars* (Lpz. 1924). Für uns sind hier vor allem von Bedeutung die Seiten 115—117, wo davon die Rede ist, wie die Idee der Christusbrautschaft Mariens in Kultus und Liturgie Eingang gefunden hat. S. 107 ff. aber ist schon von der Typik *mater et sponsa* in der lateinischen Hymnendichtung die Rede. (Den Hymnus *Ave Sponsa insponsata* des Anselm von Canterbury aber zu

(1924) 40 zu denken, wenn er die Prämonstratenserkirche von Jerichow nennt: „in romanischer Zeit ein erster Klassizismus auf dem Boden der Mark“. Freilich spricht er unmittelbar darauf von der „klaren, knappen, klassischen Planung“, die beim Übergang in die gotische Formung verlassen worden sei.

<sup>3</sup> Ich habe zu dieser Frage Stellung genommen mit dem Artikel *Griechentum und Gotik* (Rhein-Main. Volksztg. 54 [1924] Nr. 253).

<sup>4</sup> Vgl. Jb. 2 Nr. 269.

<sup>5</sup> Quellen der Kunstdarstellungen im M.-A., 1879, S. 28.

<sup>6</sup> S. 37 wird eine Stelle aus diesem Mystiker angeführt, wo er die heute nicht mehr gebräuchliche Sequenz *Supernae matris gaudia* zitiert.

den „älteren liturgischen Hymnen“ zu rechnen, geht nicht an.) S. 131 Anm. 179 (gegen Bernharts „rein literarische Methode“): „Die liturgische Formulierung war vielen geläufiger als der lateinische Grundtext“ (mit Hinw. auf Jb. 3 S. 211 f.). Dagegen schließt sich G. S. 133 in der Deutung der „Völkerengel“ doch an *An. hymn.* XIV, 17 und damit an Bernhart S. 22 an. S. 137 Anm. 191 über die zerrissenen Windeln: „Sie haben liturgische Bedeutung“ (Decke bei der Proskomidie = Sinnbild der Windeln und des Grabtuches Christi; *An. hymn.* XI, 14; *Mone I* Nr. 27. 53; *II* Nr. 331). [437]

**Ch. J. Cox**, *Some Somerset Easter Sepulchres and Sacristies* (The Downside Rev. 42 [1924] S. 84 ff.). Zählt einige „Ostergräber“ (irrtümlich oft „Altar-tombs“ genannt) im westlichen Teil der Landschaft S. auf (Luccombe, Porlock, Selworthy, Milverton) und beschreibt sie. „In the later mediaeval days, the custom occasionally prevailed of using an enriched tomb in the north side of the chancel for the twofold object as serving as a memorial to a deceased person, as well as a temporary place of deposit of the Reserved Sacrament during the period of Our Lord's entombment.“ Der zweite Teil des kleinen Aufsatzes handelt über „the existence of a sacristy or vestry protruding below the east window of the chancel“ in der nämlichen Gegend. [438]

### VIII. Die Beziehungen der Liturgie zu den nationalen Literaturen und zur Volkskunde.

**L. Gougaud** O. S. B., *Gaelic Pioneers of Christianity. The Work and Influence of Irish Monks and Saints in Continental Europe (VI<sup>th</sup>—XII<sup>th</sup> Cent.)*. Translated from the French by Victor Collins. With a Preface by Father Augustin, O. S. F. C. (Dublin 1923). Der I. Teil dieses Buches erschien zuerst unter dem Titel *L'œuvre des 'Scotti' dans l'Europe continentale* (Rev. d'hist. ecclés. 9 [1908] 21—37, 255—277) und tritt hier stark vermehrt und verändert auf; der II. ist in seiner französl., hier leicht geänderten Form Jb. 3 Nr. 305 besprochen. Teil I hat jetzt den Titel: *The work of the Missionaries Monks and other Irish Peregrini on the Continent*. Darin manche Bemerkungen über liturg. Fragen jener Zeit. S. 48: Für Hildoard, Bisch. v. Cambrai (790—816), von ir. Feder geschrieben, die 2 Sakramentare Mss. 164 und 162—3 (vgl. E. Bishop, *Journ. of Theol. Stud.* 4 [1903] 414 f.). — Das Buch ist eine ausgezeichnete wissenschaftliche Leistung. O. C. [439]

**M. Lewels**, *Neuphilologische Theologie. Kritische Katechesen für Studenten der altfranzösischen Literatur* (Hamburg 1922). Unkenntnis in katholischen Dingen verschließt den Weg zum Verständnis mancher mittelalterlicher Texte. Diese Erfahrung hat den Autor zur Abfassung des Buches veranlaßt, worin er die vielen Fehler aufzeigt, die infolge dieser Unkenntnis in Dissertationen usw. über altfranzösische Texte entstehen. Für die Liturgie kommen besonders in Betracht S. 25 ff. (Die heilige Messe) <sup>1</sup>. [440]

**L. Wolff**, *Der Gottfried von Straßburg zugeschriebene Marienpreis und Lobgesang auf Christus* (Jenaer germanistische Forschungen 4, Jena 1924). S. 56: „Auf unmittelbare Einwirkung von der lateinischen Dichtung scheint nichts zu deuten...“ Immerhin läßt sich ungezwungen daran denken, daß auf den immer wiederholten Verseingang *Nû vreü dich*... das *Gaude et laetare* der Liturgie eingewirkt hat; auch ist zu S. 57 anzunehmen, daß die Psalmstellen 17, 11 *volavit super pennas ventorum* (= *er ûf der winde vederen saz*) und 118, 164 *septies in die laudem dixi tibi* (= *Sibenstunt an dem tage sol dir lop von mir erklingen*) auch damals aus dem Brevier (wie heute) geläufig waren, ohne daß aus ihrer Verwendung die Schlüsse von S. 70 u. 78 gezogen zu werden brauchen. Wenn es in Nr. 45, 5 f. heißt: *nû vreü dich, daz der lebende krist dîn kind dîn got dîn schepher* ist, so ist das (wie

<sup>1</sup> Vgl. S. Stang, *Stimmen der Zeit* 54 (1923) 73 f.



bei Ps-Walther v. d. Vogelweide 107, 15 [Paul 1911]: *er ist dîn kint, dîn vater unde dîn schepfaere*) nichts anderes als eine der unzähligen, von mir gesammelten und demnächst stilgeschichtlich zu beleuchtenden Paraphrasen des Gedankens, der im Brevier lautet: *Beata es, Virgo Maria, . . . genuisti quite fecit.* [441]

K. Reuschel, *Deutsche Volkskunde im Grundriß*. II. (Leipz. 1924. Aus Nat. u. Geistesw. 645). Dieses gute Kompendium bringt auch knappe Angaben (mit Literatur) über Sitten und Gebräuche, die mit den Festfeiern der Kirche in Zusammenhang stehen und so vielfach auch — mehr als bei R. zur Geltung kommt — zur Erklärung an die Liturgie herangebracht werden müssen; so S. 42 ff. Weihnachten (vgl. Jb. 3 Nr. 157 u. Bayr. Bl. f. d. Gymn. 60 [1924] 77 A. 2); S. 49 Lichtmeß (vgl. diesen Bd. Nr. 116, Jb. 2 Nr. 41. „Für die Kerzenweihe in der Kirche besitzen wir lateinische Formeln bereits [!] im 10. Jahrh.“ Vgl. J. Braun, *Lit. Handl.*<sup>2</sup> S. 194. „Den Bedürfnissen der ländlichen Bevölkerung wurde vom 12. Jahrh. an Rechnung getragen durch Einschieben einer besonderen Kollekte *pro animalibus* in den Segen.“); S. 54 Palmprozession. Ebenda das Schweigen der Glocken an den Kartagen (wobei die Bedeutung und Verwendung der *σήματα* = Klappern nicht klar gemacht ist). [442]

A. M. Rathgeber, *Im Schatten des Dorfkirchleins*. Ein Gang durchs Dorfkirchenjahr (Von Nikolaus bis Martini). (Kempten 1923). Das Buch will die durch die Liturgie gegebenen kirchlichen Festfeiern eng verknüpfen mit den Volkssitten, die sich im Anschluß an die Liturgie des Kirchenjahres äußern, in einer Zeit, da „völkisch“ oft so viel sagen will wie „unchristlich“, zum mindesten „unkirchlich“, ein sehr begrüßenswertes Unternehmen. Auf wissenschaftliche Ergebnisse macht es keinen Anspruch; die Stellen aber, an denen die Liturgiegeschichte mit zu Worte kommt, sind nicht selten, wenn sie auch der Nachprüfung an der Hand der neuesten Forschungen bedurft hätten. Ich erwähne S. 126 Mariä Lichtmeß; S. 135 ein rührendes Beispiel für das Mitleben auch des Volkes an der Liturgie (das Sterben des Alleluja an Septuagesima) noch im M. A. (wenn die Darstellung bei R. auch nicht klar ist); S. 179 ff. Karsamstag. [443]

L. Gougaud O. S. B., *La question des origines du Rosaire mise au point* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 402—411) faßt nochmals sehr gut die Beweise dafür zusammen, daß der Rosenkranz nicht von St. Dominicus stammt. -O. C. [444]

L. Gougaud O. S. B., *La prière dite de Charlemagne et les pièces apocryphes apparentées* (Rev. d. hist. eccl. 20 [1924] 211 ff.). Behandelt im Zusammenhang die superstitiösen Apokryphen, in deren Reihe auch das sog. Gebet Karls d. Gr., das diesem von Papst Leo III. geschickt worden sein und bei entsprechender Anwendung und Verehrung vor allem Übel bewahren soll, gehört — und zwar folgende: a) den Brief Christi an Abgar von Edessa (dessen Legende sogar in die Liturgie — irische Hymnen und Baseler Psalter [S. 212 f.] — eingedrungen ist); b) den „Sonntagsbrief“; c) die vom Himmel gefallen Amulettbriefe; d) das Maß des Corpus Christi (wohl bis ins 10. Jh. hinaufreichend und von verschiedenen Gebeten begleitet, die liturgischen Anklang haben, z. B. *Christus vincit* etc. S. 219; auch St. Cyriak von Tarsus [bes. in der insularen Liturgie verehrt] und seine Mutter Julitta spielen bei diesem Zauber oft eine Rolle, wohl infolge Verwechslung mit dem hl. Cyr., *qui crucem Christi invenit*); e) das Maß der Seitenwunde Christi (auch andere Maße, z. B. von Marterinstrumenten Christi, gehören hierher); f) S. 227 folgende interessante Ausführungen über Aussehen, Geschichte und mutmaßliche Entstehung des Karlsgebetes selbst (endgültig im 15. Jh. festgelegt), wobei immer wieder zu beobachten ist, wie starke-Anleihen die superstitiöse Frömmigkeit bei liturgischen Formen und Formeln macht. [445]

L. Gougaud O. S. B., *La pratique de la phlébotomie dans les cloîtres* (Rev. Mab. 14 [1924] 1 ff.). Der Gebrauch der periodischen *minutio sanguinis* in den Klöstern, der zuerst im 8. Jh. (Beda) auftaucht, im 10. allgemein eingeführt ist, um

sich in allmählicher Abnahme bis zum 17./8. zu halten, wird zunächst nach seinem Zweck bestimmt. Die Anzahl der genehmigten Aderlässe wird an den einzelnen *Consuetudines* (Statuten von Murbach, Cluny, deutsche Klöster O. S. B., Lanfranc für Canterbury, Augustinuskloster daselbst, Bursfelder Kongregation, Kamaldulenser, Kartäuser, Cisterzienser, reg. Chorherrn und Prämonstratenser, Gilbertiner, Augustiner von Barnwell [*Observantiae regulares*], Kongregation von Windesheim, Dominikaner) verfolgt; dabei ist merkwürdig, daß die sonst auch in liturgischen Büchern zu findenden *dies aegyptiaci* hier keine Rolle spielen. Bei der Operation selbst spielen liturgische Dinge herein, insofern als der Mönch, der sich dem phlebotomator anvertraute, die Kirche nach dem Evangelium der *magna missa* verlassen mußte; auch der Akt selbst wurde durch Gebet und liturgische Zeremonie eingeleitet. Einzelne *Consuet.* (z. B. Ancren Riwle) enthalten auch bestimmte Vorschriften für die Patienten, aber auch Vorbeugungen gegen Mißbräuche, die — nicht zuletzt bei weiblichen Orden — sich einschlichen. [446]

F. Pfister, *Schwäbische Volksbräuche, Feste und Sagen* (Augsburg 1924). Wohl als Parergon zu den antik-kultgeschichtlichen Arbeiten des Autors erwachsen, sucht das Büchlein die Volksbräuche Württembergs in größere kultische, religionsgeschichtliche und volkskundliche Zusammenhänge einzureihen. Das volkskundliche Element leidet unter einer gewissen Nachlässigkeit in der Aufspürung der bei andern Stämmen parallelen Erscheinungen, die seit Wuttke in zahllosen Publikationen bereits bekannt gemacht worden sind<sup>2</sup>; die religionsgeschichtliche Seite unter dem Mangel an Unterscheidung zwischen religiöser Formensprache und Geistinhalt; in dieser Beziehung ist z. B. Christus bei Mc. 5, 25 ebenso gewaltsam unter die Wunderdoktoren und Medizinmänner hineingezerzt (S. 32) wie die Sonnenfinsternis bei Jesu Tod als erdichtetes Wunder beim Sterben eines außerordentlichen Menschen — sei er nun Heiliger oder Verbrecher — erklärt (S. 56); was die kultisch-liturgischen Teile betrifft, so verraten sie eine gewisse Unkenntnis von Vergangenheit und Gegenwart. So wird z. B. S. 63 behauptet, daß dem Täufling Salz<sup>3</sup> gereicht wurde (!), während doch in jedem heutigen Rituale zu lesen ist: *Accipe sal sapientiae*; so ist S. 67 der Unterschied in den Prozessionen nicht gekannt; auf S. 35 hätte wenigstens ein kurzer Hinweis auf die Dreikönigsverehrung in den Buchstaben KMB nicht fehlen dürfen (selbst wenn sie letzten Endes apotropäischer Natur sind), um so mehr, als mit dem Einsetzen dieser Verehrung in Deutschland ein terminus a quo für den hier verzeichneten Brauch gewonnen worden wäre<sup>4</sup>; zu S. 58 Inschrift:

<sup>2</sup> So ist es z. B. ungenau, wenn es S. 35 heißt, die Abracadabra-Formel werde auch in Schwaben als Amulettzauber verwendet. Es ist m. W. auch in Schwaben so, daß dieser Spruch (vgl. schon U. F. Kopp, *Palaeogr. crit.* III [1829] 681 f.; F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* [1922] 64) speziell als Abwehrmittel gegen das Fieber verwendet wurde, wie auch z. B. in Braunschweig (R. Andree, *Braunschweiger Volkskunde* [1896] 306). Auch hätte gesagt werden müssen, in welcher Form der Spruch zum kathartischen Zauber verwendet wurde. Während er gewöhnlich in kegelförmiger Klimax abnahm, fand ich jüngst im Tagebuch eines Königsplutterer Kultgers ums Jahr 1740 eine zunehmende Reihe; für die Entwicklung des Formelgutes im Volksaberglauben ist das wichtig. Vgl. A. Mayer in Bayr. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 60 (1924) 348. — Ich habe außerdem an dem Büchlein besonders vermißt, daß die Gebräuche des doch stammesgleichen bayrischen Schwabens gar nicht herangezogen wurden.

<sup>3</sup> Zur Verwendung des Salzes im Volksglauben vgl. auch F. Stepun, *Das bolschewistische Rußland*. Hochland 21, 2 (1924) 423.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Ad. Vogeler, *Die heiligen drei Könige* (Alt-Hildesheim 1 S. 76 ff. Hier steht S. 85 der Hymnus [?]: *Ab Helena crux inventa × Incolae Coloniae*). Außerdem L. Gougaud (Nr. 445) S. 225, 227, 230.

*Sanctus Cyrillus* usw. vgl. außer E. Stolz, Tüb. Theol. Quartalschr. 98 (1916) 190 besonders A. Franz, *Bened. im MA* II 61 u. 87, ein Werk, das in der benutzten Literatur nimmer hätte fehlen dürfen; daß der „griechische Spruch, der in eine lateinische Bitte übergeht“: *Hagios ho theos...* das allliturgische Trishagion (Karfreitag) ist, konnte ohne weiteres gewußt werden; seine Verwendung im Wettersegnen s. Franz II 76, seine damit zusammenhängende Verwendung als Glockeninschrift z. B. in Gilching (B. A. Starnberg Obb.) auf einer Glocke von 1694 s. F. P. Zauner, *Münchens Umgebung in Kunst und Geschichte* 1911 S. 142. [447]

E. Fehrle, *Badische Volkskunde*. 1. Teil (Leipzig 1924. In der Sammlung „Deutsche Stämme deutsche Lande“ hg. von F. v. d. Leyen). S. 36: Gedicht aus dem 11./2. Jh. (bei A. Waag): Die Siebenzahl verjagt den Teufel aus Gottessaal: *vor ostrin in siben scrutiniis mit sam manigen sacramentis*. Außerdem verweist F. auf F. Weinkauff, *Wimpheling über die Siebenzahl*. Alemannia IV 184; wo Wimpf. (gegen Murner) die Siebenzahl als heilig verteidigt, spricht er auch von der Siebenzahl der Stadt Strassburg, darunter folgendes: *Septem sunt genuflectiones in magna processione: qua nulla est sollennior aut devotior*. Und: *Septem collectas in missa regulariter recipiunt Cartusienses argentinenses*. [448]

W. Schmidt, *Eine Geisterbeschwörung* (Der Bayer-Wald 22 [1924] 29 f.). In der hier aus dem Nothafftischen Archiv veröffentlichten Beschwörungsformel — leider ist nicht die geringste Andeutung gemacht über das Alter der Hs., auf welcher der lateinische Text steht — finden sich die Worte: *Christus vincit etc.*<sup>5</sup> sowie: *Agyos otheos ischyros athanatos*<sup>6</sup>. [449]

## IX. Der Übergang ins Reformationszeitalter.

J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrh. in Frankreich und in den Niederlanden*. Deutsch von T. Jolles Mönckeberg (München 1924). Von diesem Werk, das im allgemeinen die Epoche des viel verkannten, auch von katholischer Seite stark überschätzten „gotischen Menschen“<sup>1</sup> richtig einschätzt und ein im großen ganzen sehr trübes Bild von der Lebensauffassung und den Denkformen jener Zeit aus den im Untertitel bezeichneten Quellgebieten herausarbeitet, kommt für die Zwecke des Liturgiehistorikers — abgesehen von den allgemeinen Ergebnissen — besonders in Betracht Kap. 12: *Der religiöse Gedanke und seine bildliche Gestaltung* (S. 199 ff.); so heißt es S. 201 sehr richtig: „In der Frömmigkeit des späteren Mittelalters steckt sehr viel, was man als Auswüchse des religiösen Lebens auffassen kann... Es hatte sich in der Kirche eine quantitative Zunahme an Gebräuchen und Begriffen herausgebildet, welche, auch abgesehen von den qualitativen Änderungen, die sie mit sich brachten, die ernsthaften Theologen mit Schrecken erfüllte.“ Nicolas Clemanges schrieb einen Traktat gegen das Einsetzen und Feiern neuer Feste: „es gab solche unter jenen neuen, erklärte er, bei denen ungefähr die ganze Liturgie apokrypher Art sei...“. „Pierre d'Ailly wendet sich in seiner Schrift *De reformatione* gegen... die Aufnahme apokrypher Schriften in die Liturgie der Feste gegen die Einführung neuer Hymnen und Gebete...“ S. 202: „Es gab besondere Messen, die die Kirche später abschaffte, von Marias Frömmigkeit, von ihren sieben Schmerzen, von allen Marienfesten zusammen (?), von ihren Schwestern Maria Jakobi und Maria Salome,

<sup>5</sup> Vgl. Jb. 1 Nr. 369 m. Anm. und Hess. Bl. f. Volkskunde I 19 ff.; s. oben L. Gougaud (Nr. 445) S. 230 und Pfister (Nr. 447).

<sup>6</sup> Vgl. H. Günther, *Die christl. Legende des Abendlands*, Heidelberg 1910 S. 91 f.

<sup>1</sup> Vgl. dagegen A. L. Mayer-Pfannholz, *Die Phantasie vom ‚gotischen Menschen‘* (Lit. Beil. z. Bayr. Kurier 4 [1924] 69 ff.); hier auch einige Beziehungen zur Liturgiegeschichte.



vom Engel Gabriel, von allen Heiligen, die den Stammbaum des Herrn bildeten.“ S. 204: „Es ist ein Prozeß fortwährender Reduktion des Unendlichen zu Endlichkeiten, ein Auseinanderfallen des Wunders in Atome. An jedes heiligste Mysterium (?) heftet sich, wie eine Muschelkruste an ein Schiff, ein Gewächs äußerlicher Glaubenselemente an, die es entweihen.“ [450]

**R. Borinski**, *Die antike Poetik und Kunsttheorie von Ausgang des klassischen Altertums bis auf Goethe und Wilhelm von Humboldt*. II. (Aus dem Nachlaß hsg. v. R. Newald) (Das Erbe der Alten X) Leipzig 1924. S. 3: Überwucherung christlicher Gedanken durch die künstliche Heiligsprechung der Antike. Erasmus macht die Formeln der antiken Poesie gelegentlich zu Anlässen der kirchlichen Liturgie; Luther leitet die Messe vom antiken „Theaterwesen“ her (dazu Anm. S. 321). — S. 14: Die „platonische Abkunft“ des einstimmigen protestantischen Choral, „des großen Instruments des Luthertums“ (antike Gründe gegen die Polyphonie). [Ist der gregorian. Gesang nicht auch einstimmig?] [451]

**A. Amrhein**, *Reformationsgeschichtliche Mitteilungen aus dem Bistum Würzburg* (Reformationsgesch. Studien und Texte begr. v. J. Greving, hg. v. A. Ehrhard 41/42. Münster i. W. 1923). Die sehr sprechenden Protokolle, die A. hier publiziert, geben ein deutliches Bild von der „Auflösung der Liturgie“, von dem Verschwinden des Gefühls für die Größe und Geschlossenheit namentlich der Opferhandlung. Wir führen einige bezeichnende Stellen an. So heißt es in einem Protokoll aus Ochsenfurt vom 19. Dez. 1564 (S. 154): *Der kirchen gesang halben, darmit das Volk desto vleissiger in die kirchen gehe, vnnd bei dem Ampt der Heylligen Meß verharre, vnnd in der Catholischen kirchen allenthalben gebreuchlich, das man das teutsch patrem vnnd media vita singt, so soltten sie nach dem patrem vnnd ehe man die Predig anfaecht, den glauben teutsch singen lassen, vnnd darmit das Volk bey der Eleuation bleib, so soltten sie nach dem Sanctus das media vita zu teutsch singen lassen, vnnd dan darauf das Agnus Dei vnnd mit dem Commun beschliessen. Das sey Catholischer Ordnung nit zuwider.* — Mandat am Gründonnerstag bei den Würzburger Domherren (S. 45): *Dergleichen des Mandats Haltens halben, das es auch sehr vnordentlich zugehe, besonder trinken sie sich trunkenn in der Capitells Stuben und wöll keiner ad lotionem pedum kommen, dan bis Ir Ehrwürden Innen mandiren lassen.* — In der Stadt Würzburg wurde am 18. Nov. 1564 über den Pfarrherrn v. St. Peter (S. 175) ein Protokoll aufgenommen, in dem er sich auch auf verschiedene Vorfälle verteidigt: *Er hab eines Ehrw. Domcap. gnedig furhalten vnderthenig angehört, Sovil aber die teutschen gesangk belangt, vorhoff er nit, das er etwas hab singen lassen, das der wahren Catholischen Religion zuwider sey. Es sey aber nit ohne, das er denn „Glauben“, „den Heylligen Geyst“, „Es will vns Gott gnedig sein“, „mitten wir im Leben sind“ und „Jesus ist ein suesser namen“ hab singen lassenn, vnd hab vermaint, dieweil es Ime Stifft allenthalben gebreuchlich vnnd er zuuor in Thüngerstheim solche gesäng auch gesungen vnnd alte kirchen gesang seyen, Es sollt kein mangel geben...* — Ein weiteres Anzeichen der Verwirrung bringt ein Protokoll über Ochsenfurt vom 4. Nov. 1564 (S. 151): *...vnnd sey vor der Zeytt ettwan vnordentlich auch zugegangen in der kirchen, das der Pfarher vil neue Psalm gesungen vnnd vnter dem Ampt der Heylligen meß das offertorium vnnd sanctus außgelassen, auch zu Donnerstagen do sunsten fundirt vnnd preuchlich gewesen, das man mit dem Hochwürdigem Sacrament ein Procession gehalten vnnd dan ein officium de corpore Christi gesungen, auch am Freytag de sancta cruce gleichfalls ein officium gesungen. Das hab der Pfarherr bishero vnterlassen vnnd ettwan allein der Schulmeister die schuler in die kirchen gehen lassen, vnnd das media vita oder de pace gesungen, dan widerumb heraußgangen...* [452]

**R. Günther**, *Analogien zu Mentzers „O daß ich tausend Zungen hätte“* (Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 29 [1924] 117 ff.). Auch Anklänge an mittelalterliche Hymnen werden erwähnt. S. 120: Vergleich einer Gerhardtstrophe

mit einer *Cantio de contemptu mundi* s. XIII (*An. hymn.* 21, 100), aus der zwei Strophen für unser *Gaudeamus igitur* vorbildlich geworden sind: *Vita brevis brevis in brevi finietur* und *Ubi sunt qui ante nos* usw.<sup>2</sup> [453]

## Liturgische Musik des Abendlandes.

Von Ambrosius Stock O. S. B.

### I. Geschichte der liturgischen Musik.

#### 1. Allgemeines. Pflege der liturg. Musik.

A. Cabassut O. S. B., *Le progrès, dans l'esprit public, de la musique d'église* (*La Vie et les Arts liturg.* 9 [1922/23] 424—427). Nachweis der wachsenden Hochschätzung des gregor. Chorals und der klass. Polyphonie, wie sie sich in einer Reihe von Aufsätzen großer französischer Tagesblätter und in Romanen kundgibt sowie in der Gründung der *Confrérie du Bon Sçavoir* zu Paris, die u. a. durch Wiedereinführung liturg. Dramen außerhalb der Kirche gregor. und palestrinensische Weisen weiteren Volkskreisen nahebringen will. [454]

H. Joach. Moser, *Geschichte der deutschen Musik*, 2 Bde (Stuttgart 1920 u. 1922). Will „gut verständliche und zu eigenem Weitereindringen anregende Geschichte unserer heimatlichen Tonkunst“ für jeden „gebildeten oder bildungsuchenden Deutschen“ bieten. Hat reiches Material zusammengetragen, doch nicht immer genügend gesichtet und verarbeitet. Behandelt unter dem Abschnitt *Tonkunst der deutschen Klöster* mit Wärme, in anziehender Darstellung die Entwicklung des Kirchengesanges. Gut ist der Abschnitt über die Sequenzen, ein Gebiet, wo M. zu Hause ist. Sonst haben sich eine Reihe von Irrtümern eingeschlichen. Falsch ist die allgemeine Formulierung, daß bei den Kirchentonarten die 5. Stufe als *Confinalis* gelte (S. 71). Neben ihr doch auch die 3. und 4. Auch sind nicht „sämtliche übrigen Stufen“ der diatonischen Tonleiter außer der Tonika „gleichberechtigt“; gerade die Dominante spielt da eine wichtige Rolle. Ambrosius gilt schon längst nicht mehr als Verfasser des *Te Deum* (74). Die Melodie von *Inventor rutili* (76) ist hypodorisch, nicht hypolydisch; eine andere Rhythmisierung würde das gleich gezeigt haben. Der „Chorbischof“ in den Kapitularien Karls d. Gr. ist doch etwas ganz anderes als der *primicerius chori* (83). Wie Verf. dazu kommt, die Romanusnotation „eine vermutlich für instrumentale Zwecke bestimmte Buchstabenschrift“ (96) zu nennen, ist unerfindlich. Die Sequenz *Ave praeclara maris stella* ist mixolydisch (7. Ton), nicht hypolydisch (115). Diese kleine Auslese mag genügen. Das Buch bedarf gründlicher Überarbeitung. [455]

E. Wolff und C. Petersen, *Das Schicksal der Musik von der Antike zur Gegenwart* (Breslau 1923). Vgl. auch die Kritik von Kreitmaier S. J., *Musikpessimisten* (St. d. Zt. 54 [1924] 369—381) sowie von Moos (Die Musik 16 [1923] 117—122). Ein merkwürdiges Buch, das manche wertvolle Beobachtungen und Anregungen enthält, als Ganzes aber den Eindruck großer Einseitigkeit und reiner Konstruktion macht. Die Verf. sind Nietzsche-schüler, gehören dem Georgekreis an und sind mit einer blinden Vorliebe für die griech. Antike erfüllt. Daraus erklärt sich der Grundzug des Buches. Für sie ist Musik nur denkbar als Begleitung und Ausdruck des Wortes. Die Geburtsstunde der ersten Zeile Homers ist für sie auch die Geburtsstunde der Musik. (Dabei wissen wir so wenig von der griech. Musik und besonders auch vom Vortrag der Heldengesänge Homers!) Was vorher war, verdient nicht den Namen „Musik“. Polyphonie ist gleichbedeutend mit

<sup>2</sup> Vgl. P. Lehmann, B. Bl. f. d. Gymn.-Schulw. 59 (1923) S. 194.

Hinabsinken in Barbarei. Unsere moderne Orchestermusik ist vollendete Musik-anarchie.

Hier interessiert uns vor allem ihre Stellungnahme zum gregorianischen Choral und dem christlichen Gesang schlechthin. Von ihm reden sie mit großer Wertschätzung. Gut ist die Beobachtung, daß in ihm, wie im Christentum überhaupt, das Pneuma eine besondere Rolle spielt. Daß aber der christliche Gesang ursprünglich nur ein „freies Schweben“ (46) ohne festgelegte Intervalle, ja in der ältesten Zeit ein vorwiegend monotones Psalmodieren (43) gewesen sei, geht in dieser allgemeinen Fassung sicher zu weit. Wenn auch mancherorts der Psalmen-gesang nur ganz kleine Intervallschritte kannte, so zeigt auf der anderen Seite doch schon der Hymnus von Oxyrhynchos (2. Hälfte des 3. Jh., vgl. Nr. 487) eine klare, weitausgreifende, festumschriebene Melodik. Gewiß ist der gregor. Choral zum guten Teil ein Erbe der griech. Antike; aber ebenso sicher (?) haben neuere Untersuchungen vor allem von P. Wagner dargetan, daß — entgegen den apodiktischen Behauptungen von Wolff (43) — die jüdische Musik in der Psalmodie und in manchen reicheren Gesängen, bes. Tractus, weiterlebt. Auch kann man nicht schlecht-hin sagen, daß der gregor. Gesang „weder mit dem Wort wie der antike, noch gegen das Wort wie der moderne, sondern über dem Wort erklingt“ (46), denn zum weitaus größten Teil ist er eine Interpretation des Wortes und dient dem Wort.

Der Hauptfehler des Buches liegt darin, daß die Verf. sich über die geschichtl. Quellen hinwegsetzen und es vorziehen, aus dem selbstkonstruierten Ideal der Antike ihre durch „dürfte wohl“, „wir können uns nicht anders denken“ begründeten Folgerungen zu ziehen. [456]

G. Villier, *Pie XI et le Chant grégorien* (Rev. St. Chrodegang 5 [1923] 36 f.). Nachweis, inwiefern Pius XI. sich durch Wort und Tat für die Durchführung der Choralreform im Sinne Pius' X. einsetzt (u. a. Brief an Kard. Dubois vom 12. März 1923; Motu proprio vom 22. Nov. 1922 betr. Neugestaltung der päpstlichen Hochschule für Kirchenmusik; Papstmessen 1922). [457]

*Lettre de S. S. Pie XI pour le Congrès de Musique sacrée de Vicence* (Rev. du chant grég. 1923, 264). [458]

Kard. K. Jos. Schulte, *Ein bedeutsames Bischofswort über die gegenwärtige Lage der Kirchenmusik*. Ansprache des K. Sch. in der Generalversammlung der Cäcilienvereine der Erzdiöz. Köln (Greg.-Bote 40 [1924] 17 f.). Kard. Schulte nimmt darin auch Stellung zur modernen Kirchenmusik, deren Berechtigung er anerkennt, wenn sie den Richtlinien des Motu proprio Pius' X. entspricht. Er empfiehlt Pflege des Chorals, der klassischen Polyphonie und besonders auch des Kirchenliedes. [459]

W. K(urthen), *Von der Kölner Kirchenmusikwoche* (Greg.-Bote 40 [1924] 24—29). Kritische Würdigung des Verlaufs der Tagung (11.—14. Juni 1924), die zum erstenmal eine „Überschau über die vielgestaltige kirchenmusikalische Praxis der Gegenwart“ bot. Vorträge von P. Wagner (*Der greg. Gesang als liturgisches und musikalisches Kunstwerk* s. Nr. 536), Herm. Müller (*Aus der klassischen Vokalsymphonie* s. Nr. 614), W. Kurthen (*Die moderne Kirchenmusik* s. Nr. 527), E. J. Müller (*Das deutsche Kirchenlied*); Aufführungen: Rheinberger (Missa in honorem Ss. Trinitatis), Koenen (Missa in honorem Ss. Trium Regum), Palestrina (Missa Assumpta est), Nekes (Missa festiva), Bruckner (E-moll-Messe), Knubben (Messe Media vita), leider kein einziges vollständiges Choralamt, ja teilweise Weglassung der Choralproprien! [460]

*Cäcilienvereinsorgan*. Amtliche Verbandsschrift des allgemeinen deutschen Cäcilienvereins. M.-Gladbach. Volksvereinsverlag. Seit Juni 1924 wieder erschienen. [461]

*Gregorius-Blatt*. Organ für katholische Kirchenmusik. Düsseldorf, Schwann. Erscheint im 48. Jahrg. wieder seit Juni 1924. [462]



**Gregorius-Bote** für katholische Kirchensänger. Düsseldorf, Schwann. Erscheint im 40. Jahrg. wieder seit Juni 1924. [463]

**Card. L. Dubois**, *Le plain-chant grégorien et la prononciation romaine du latin*. Lettre pastorale. Paris. Begeisterter Aufruf zur Pflege des gregor. Gesanges als Volksgesang und durch ihn zur aktiven Teilnahme des Volkes an der Liturgie. [464]

**Card. L. Dubois**, *Lettre pastorale de S. E. le Card.-Archev. de Paris au clergé et aux fidèles de son diocèse, annonçant la fondation d'une Commission de Liturgie, d'Art et de Chant sacré* (Rev. grég. 9 [1924] 20—24). Die Kommission hat die Aufgabe, offiziell über alle Kundgebungen des Kultus innerhalb der Diözese zu wachen. Sodann errichtet der Kard. ein Institut grégorien mit einer Ecole diocésaine de chœurs zur Pflege des greg. Choralen nach den Lehren von Solesmes. [465]

*Lettre de S. S. Pie XI à Son Eminence le Cardinal Dubois, Archevêque de Paris, relative à l'Institut grégorien* (Lat. Text in Acta Apost. Sed. Mai 1924 p. 185. Lat. Text u. französ. Übers. in Semaine Religieuse de Paris 1924, 707—708; Rev. grég. 1924, 89—91). Glückwünsche zur Errichtung des Instituts und zur Berufung der Mönche von Solesmes in dessen Lehrkörper. Der Brief hebt eigens hervor, daß sie durch ihre Studien und ihre Interpretation dem gregor. Gesang seine ganze Schönheit wiedergegeben haben. [466]

**F. Brun**, Paris. *Séance d'inauguration de l'Institut grégorien* (Rev. grég. 9 [1924] 27—28). [467]

**J. Bonnet**, *Discours prononcé à la séance d'ouverture de l'Institut grégorien* (Rev. grég. 9 [1924] 29—30). [468]

**N. Rousseau**, *Hommage de l'Ecole pontificale supérieure de Musique sacrée à l'Ecole grégorienne de Solesmes* (Rev. grég. 8 [1923] 143—144). Verleihung des Diploms der Benemerenz durch die päpstliche Hochschule für Musik an die Abtei und Kongregation von Solesmes. [469]

**H. Villetard**, Paris, 6—7—8 Décembre 1922. *Congrès de chant grégorien et de musique sacrée. Notes et souvenir* (Rev. grég. 8 [1923] 23—32). Ausführlicher Bericht dieser bedeutsamen Tagung, die sich zu einem Erfolg der Solesmenser Bestrebungen gestaltete. [470]

**L. Brette**, *Une mission grégorienne à Limoges* (Rev. grég. 9 [1924] 31—34). Ausführlicher Bericht über eine eigenartige dreiwöchige Mission, durch die D. Maur Sablayrolles Chöre und Volk lehrte, mit den Weisen des gregorianischen Choralen zu beten. [471]

**J. Simon O. S. B.**, *Initiative liturgique et grégorienne. Saint-Paterne d'Orléans* (Rev. prat. de Lit. et de Mus. sacr. 1923, 271—276; vgl. Rev. grég. 1924 Bibliogr. Nr. 250). Über die liturg. Erneuerung einer Pfarrei bis zur Teilnahme des gesamten Volkes am gregor. Choral. [472]

*Association française de Sainte-Cécile. — Congrès régional de liturgie et de musique sacrée organisé par l'Association française de Sainte-Cécile. Metz, 5—7 juin 1922. Guénange (Moselle) 1923.* Bericht über die Tagung mit vollständigem Text der Vorträge. [473]

*La musique d'église. Compte rendu du Congrès de musique sacrée de Tourcoing 1919.* Tourcoing (1920). Vgl. auch Nr. 547. [474]

**H. Leray**, *L'emplacement de la Schola* (Rev. du chant grég. 1923, 156—158). Der Sängerchor soll nach Möglichkeit wieder seinen alten Platz beim Altar erhalten. [475]

**A. Gastoué**, *Dom Joseph Pothier (1835—1923). Le musicien religieux. L'œuvre du R<sup>m</sup>e Dom Pothier* (Rev. du chant grég. 1924, 8—12). [476]

**W. K(urthen)**, *Dom Joseph Pothier O. S. B.* (Greg.-Bl. 48 [1924] 14 f.). Überblick über sein Leben und Wirken. [477]

**Dom. Johnner O. S. B.,** *Dom Joseph Pothier und seine Bedeutung für den gregorianischen Choral* (Bened. Mschr. 6 [1924] 189—196). P. wird uns gezeichnet als Choralforscher in seinen Veröffentlichungen zu Solesmes (1882—1897) und als Vorsitzender der päpstl. Kommission zu einer neuen Choralausgabe (1904—1912), wobei seine mehr künstlerisch-freie als archäologisch-genaue Einstellung den gregor. Melodien gegenüber im Gegensatz zu D. Mocquereau hervorgehoben wird; der Choraltheoretiker tritt uns entgegen in seiner Tätigkeit als Lehrer der Geschichte und des Vortrags des Chorals und seines Rhythmus (oratorischer Rhythmus, anders D. Mocquereau). Endlich der feinsinnige Choralkomponist, sei es, daß er neue Melodien schafft (Cantus Mariales, Variae Preces), sei es, daß er alte Melodien an neuere Texte anpaßt (vgl. Immaculata Conceptio). [478]

**A. Mocquereau O. S. B.,** *Le Rme Dom Joseph Pothier* (Rev. grég. 9 [1924] 34—40). [479]

**C. Respighi, Il P. Angelo de Santi e la riforma della Musica sacra (Civiltà catt. 1923, 20. Ott. 132—145, 19. Genn. 131—138; Rev. grég. 1924 Bibliographie Nr. 128) Ein Vortrag an der päpstl. Musikhochschule, in dem R. ein Lebensbild de Santis entwarf: Gründliche wissenschaftliche Vorbildung, seit 1887 Mitarbeiter der Civiltà cattolica, Leiter der aufblühenden liturgischen und kirchenmusikalischen Bewegung; stellt sich auf die Seite von Solesmes und erreicht trotz heftiger Anfeindungen, die ihn zwangen, zeitweilig Rom zu verlassen, von Leo XIII., daß dieser in dem bedeutungsvollen Breve *Nos quidem* dem Abt Delatte von Solesmes volle Freiheit gab für Studium und Pflege des alten gregor. Gesanges. Gründet die Rassegna gregoriana, wird die rechte Hand Pius' X. bei seinen kirchenmusikalischen Bestrebungen (Motu proprio von 1904, Organisation der Vatikan. Kommission des gregor. Gesanges [1904]) und ruft endlich die „Hochschule des gregorianischen Gesanges und der heiligen Musik“ ins Leben. [480]**

**W. K(urthen),** *Heinrich Bewerunge* † (Greg. Bl. 48 [1924] 13 f.). Kurze Würdigung des besonders auch um die Choralwissenschaft verdienten Forschers (geb. 1862, gest. 2. Dez. 1923 als Professor der Kirchenmusik am St. Patricks-College zu Maynooth). [481]

## 2. Texte, Autoren, Abhandlungen.

### a) Alte Musik.

**Π. Α. Ζαχαρία,** *Ἡ μουσικὴ τῶν Ἑλλήνων. Τρεῖς διαλέξεις. Ἀθήναι.* [482]

**C. Sachs,** *Die griechische Instrumentalnotenschrift* (Z. f. M.-W. 6 [1924] 289—301). Bringt zum erstenmal befriedigende Lösung der verschiedenen Notierung für Gesang und Spiel: „Die Gesangszeichen spiegeln Töne, die Instrumentalzeichen dagegen Griffe“ und zwar Grundzeichen: leere Saite, Liegezeichen: Aufsatz des Zeigefingers (kommt vor allem beim Halbton in Anwendung), Wendezeichen: Aufsatz des Mittelfingers (wird nicht angewandt, wenn der Zwischenton einen Ganzton nach unten liegt oder mehrere Zwischentöne zu greifen sind). [483]

**A. Z. Idelsohn,** *Gesänge der persischen, bucharischen und daghestanischen Juden. Zum ersten Male gesammelt, erläutert und herausgeg.* (Hebr.-orient. Melodienschatz Bd. III), Jerusalem-Berlin-Wien 1922. [484]

**A. Z. Idelsohn,** *Gesänge der orientalischen Sefardim* (ebda Bd. IV), Jerusalem-Berlin-Wien 1923. Fortsetzung der Herausgabe altjüd. liturg. und volkstümlicher Gesänge, die sich bis in unsere Zeit erhalten haben (vg. Jb. 3 Nr. 410). Ein Quellenwerk, das auch für die Choralwiss. von besonderer Bedeutung ist. [485]

**E. Segnitz,** *Anfänge der Musik im christlichen Altertum* (Monatshefte für Kath. Kirch.-Mus. 5 [1923] 60—62, 75—77; 6 [1924] 1—4). Entwicklung der Kirchenmusik; Teilnahme des Volkes am liturgischen Gebetsgottesdienst, bei Sakramenten-spendung, Begräbnis, Prozessionen. Nachlassen der Volksteilnahme durch Überwiegen des Solo- und Chorgesangs und Entfaltung der Melodien zum Kunstgesang. Beteiligung des Volkes am Gesang in den orientalischen Liturgien. Aufbau könnte

klarer sein. Warum wurde die abendländische Liturgie nicht in einem Zuge behandelt? [486]

**O. Ursprung**, *Der Hymnus aus Oxyrhynchos, das älteste Denkmal christlicher (Kirchen-)Musik* (Bulletin de la Société „Union musicologique“ 3 [1923] 105—132). Vgl. Jb. 2 Nr. 157, 273; Jb. 3 Nr. 370, 371. Bewertet den Hymnus vom Standpunkt der Musikentwicklung aus, insbesondere auch der Kirchenmusik. Rein musikalisch betrachtet, weist er ein Eindringen orientalischen Einflusses in die griechische Musik sowie den Sieg des Pneumatischen (bes. bei *ἅγιον πνεῦμα*) über die Strenge antiker Formbildung auf. Kirchenmusikalisch ist er ein Zeuge jener *φθαλ πνευματικάι*, von denen schon Paulus I. Cor. 14, 15 ff.; Eph. 5, 18 f. spricht. Wenn es auch zweifelhaft ist, ob er beim Gottesdienst (Vigilien?) oder (wahrscheinlicher) bei Agapen gesungen wurde oder nur privaten Charakter trägt, jedenfalls beweist er, daß die Kreise, denen er entstammt (Alexandrien, Katechetenschule?), der Aufnahme profaner Musikelemente in die religiös-kirchliche Musik nicht ablehnend gegenüberstanden wie die (?) Vertreter des Mönchtums. Er ist das einzige Beispiel der älteren Hymnodik, die sich zur Neige rüstet. Vgl. oben Nr. 255 f. [487]

**G. Malherbe**, *Le Chant Liturgique Collectif à l'époque patristique. Essai sur le Chant Liturgique Collectif considéré comme méthode traditionnelle de piété catholique* (Liturgie et vie moderne). Bruxelles 1923. Ausgehend vom jüdischen Gemeindegesang, gibt die kleine Schrift an Hand geschichtlicher Quellen eine anschauliche Übersicht über die Entwicklung des Gemeindegesanges in den christlichen Hauptzentren des Orients, Italiens, Afrikas, Galliens und Daciens, die Art seiner Ausführung und die Erziehung der Gläubigen zur Teilnahme an ihm, um im letzten Kapitel die Bedeutung der Frage für unsere Zeit kurz zu streifen. [488]

**F. de La Tombelle**, *Le chant collectif* (La Mus. d'Église 1923, 67—69). [489]

#### b) Gregorianischer Gesang.

**Paléographie musicale. L'Antiphonaire monastique de Worcester (Codex F 160 de la Bibliothèque de la Cathédrale de Worcester, XIII<sup>e</sup> siècle). Fasc. 110—113, vol. XII (Tournai 1923/24). Bietet die Seiten 97—144 vom Text und 189—316 vom Ms. Der Text enthält Beschreibung und Untersuchung des Ms. [490]**

**J. Angot**, *Causerie sur la musique religieuse. La décadence du bel art grégorien* (La Rev. des Maîtrises 1922, 77—80; 89—92). Kurzer, gut gezeichneter Überblick über die Entwicklung der kirchl. Musik vom Ausgang der Glanzzeit des greg. Chorals bis auf unsere Tage. [491]

**K. Weinmann**, *Die Lieder der hl. Hildegard. Ein Beitrag zur Geschichte der geistlichen Musik des Mittelalters* (Mus. Div. 11, 59—64. Vgl. Jb. 3 Nr. 373, 374). Im wesentlichen Inhaltsangabe der Dissertation Bronarskis. [492]

**O. Ursprung**, *Die Gesänge der hl. Hildegard* (Mus. Div. 12, 43—49). Inhaltsangabe und Bewertung wie Jb. 3 Nr. 374. [493]

**W. Großmann**, *Die einleitenden Kapitel des Speculum Musicae von Johannes de Muris* (Sammlung musikwiss. Einzeldarstell., 3. Heft, Lpz. 1924). Erstausgabe dieser einzigartigen ma. Enzyklopädie der Musik, die für die wissenschaftl. Erforschung der ma. Musikauffassung einen „zentralen Ausgangspunkt“ darstellt. Verf. schickt der Textausgabe der ersten 19 Kap. des *Speculum Musicae* eingehende Inhaltsangaben und Erläuterungen voraus (S. 15 heißt *principaliter* nicht „prinzipiell“, sonder „an erster, hervorragender Stelle“, so daß z. B. die Grammatik ihr dienen muß, *ut ornetur Musica* [66]). Irrige Auffassungen werden richtiggestellt, vor allem bzgl. der Stellung der Gesangsmusik (31). In der Urheberfrage kommt G. zum Ergebnis: Es gibt „zwei Johannes de Muris, einen Normannus und einen de Francia. Johannes de Muris, Normannus, Magister an der Universität zu Oxford, nicht an der Sorbonne zu Paris, hat das *Speculum Musicae* verfaßt. Die *Summa musicae* und das *Speculum m.* haben niemals ein und denselben Verfasser. Höchstwahrscheinlich ist das *Sp. m.* schon im J. 1321 verfaßt“ (51). [494]



**F. Ludwig**, *Die Quellen der Motetten ältesten Stils* (Arch. f. Mus.-Wiss 5 [1923] 273—315). Vgl. Jb. 3 Nr. 435. Weiterführung der quellenmäßigen Untersuchung über die Motetten des 13. und 14. Jh. und ihr Fortleben in den folg. Jh. Fortsetzung des *Repertorium Organorum recentioris et Motetorum vetustissimi stili*. [495]

c) Polyphonie.

**P. Wagner**, *Zu den liturgischen Organa* (Arch. f. Mus.-Wiss. 6 [1924] 54—57). Veröffentlichung zweier zweistimmiger Organumsätze: *Alleluia*, *Crucifixum in carne laudate* etc. (Codex Karlsruhe St. Peter 16, zur Liturgie der Karsamstags) und Resp. *Christus resurgens ex mortuis* (aus einem in der Universitätsbibl. zu Freiburg befindl. *Breviarium Lausannense* zur Vesper des Ostertags; es wurde beim Gang zum Taufbrunnen gesungen). Da beide die einzigen zweistimmigen Gesänge der Codices sind, nimmt W. an, daß in Erfurt und Lausanne, der Heimat der Chorbücher, das zweistimmige Singen in der Liturgie nur an Ostern üblich war. [496]

**Friedr. Ludwig**, *Nochmals „Zu den liturgischen Organa“* (Arch. f. Mus.-Wiss. 6 [1924] 245 f.). Korrektur einer Angabe Wagners (Einführung in die Greg. Mel. 2<sup>2</sup> [1912] 209) über angeblich „zweistimmig neumierte“ „Organastücke“ des Mindener Graduale von 1024: es handelt sich um die beiden verschiedenen damals gebräuchlichen Melodien zu den Texten, also nicht um zwei gleichzeitig zu singende Stimmen. Auch die Veröffentlichung (s. Nr. 496) ist ungenau. *Crucifixum in carne* ist ein Responsorium (das *Alleluia* gehört zum vorhergehenden Vers), das dem alten Notre-Dame-Repertoire entstammt und in die *Resurrectionis ad processionem* (also nicht am Karsamstag) gesungen wurde. [497]

**J. Handschin**, *Zu den „Quellen der Motetten ältesten Stils“* (Arch. f. Mus.-Wiss. 6 [1924] 247 f.). Befaßt sich gleichfalls mit den von Wagner veröffentlichten „Organa“ (siehe Nr. 496), empfindet die Schwierigkeiten, deren richtige Lösung Ludwig gibt. [498]

**P. Wagner**, *Zur Vorgeschichte der Missa* (Greg.-Bl. 48 [1924] 5—8). Die von R. Ficker im 53. Bd. der *Österreichischen Denkmäler* veröff. neue Messe von Reginaldo Liebert ist keine „Diskantmesse“ im Sinne von F., sondern „eine mehrstimmige Fassung der liturg. Meßgesänge mit Benutzung der choralischen Weisen bald in der Ober-, bald in der Mittel-, bald in der Unterstimme“. Dadurch schwindet auch die stil-geschichtliche Bedeutung, die Ficker Dunstable zuschreiben will. Nach W. ist „die organische, zyklische Form der Missa aus der Übertragung der Technik des Motettentensors auf die fünf Messenteile hervorgegangen“. [499]

*Vereeniging voor Nederlandsche Muziekgeschiedenis. Werken van Josquin de Prés*, uitgegeven door Dr. A. A. Smijers. Zesde aflevering. *Motetten Bundel III*. Lpz. (vgl. Jb. 3 Nr. 441). Sm. hat mit größter Sorgfalt das hs. Quellenmaterial zusammengetragen und kritisch verarbeitet. Josquin de Prés von Bedeutung für Choralwissenschaft durch zahlreiche Anklänge an den greg. Choral. [500]

**G. Pierluigi da Palestrina**, *Stabat Mater*. Revidiert und mit einer Einführung versehen von A. Schering. Eulenburgs kleine Partiturausg., Chorwerke Nr. 16. Leipzig. Leider nicht unmittelbar nach den alten Drucken, sondern nach der Haberschen Gesamtausgabe. [501]

**G. Pierluigi da Palestrina**, *Missa Papae Marcelli*. Revidiert und mit einer Einführung versehen von Arnold Schering. Eulenburgs kl. Partiturausg., Chorwerke Nr. 13. Leipzig [1924]. [502]

**Pedrell-Anglès**, *Els madrigals i la missa de difunts d'Eu Brudieu († 1591), transscripció i notes històriques i crítiques* (Barcelona 1921). S. Jb. 3 Nr. 453. Enthält 16 meist vierstimmige Vokalstücke im Stil der fortgeschrittenen A-capella-Villencicos, hier „Madrigal“ genannt. Texte meist profan. Nur das erste behandelt die „sieben Freuden“ Mariens. Die Thematik ist vorwiegend Volksweisen entnommen. „Der geistliche Liederzyklus Nr. 1 kontrapunktiert... den Cantus firmus eines

Marienwallfahrtsgesanges vom Berge Montserrat. Die im Stimmengewebe verflochtenen Choräle entstammen dem Kyrie der Messe *Fons bonitatis*, dem Alleluja von Maria Himmelfahrt, dem mozarabischen Passionale, dem Vesperale des *Commune confessoris pontificis* und dem Weihnachtsinvitatorium... Die vierstimmige Totenmesse, welche die Thematik dem liturgischen *Canto llano* entlehnt, ist mit reicherer Melismatik geschmückt als die diesbezl. Parallelen bei Guerrero, Morales und Vitoria, ohne an Strenge und Herbheit den letztgenannten Meistern nachzustehen.“ (A. Geiger in Z. f. M.-W. 6 [1924] 540 ff.). [503]

A. Smijers, *Karl Luython als Motetten-Komponist*. Uitgave der Vereeniging voor Nederlandsche Muziekgeschiedenis. Leipzig 1923. Verf. hat aus dem Schaffen L.s (1556—1620) die kirchl. Motetten herausgegriffen und genauer stilkritischer Untersuchung unterzogen. Von besonderem Wert ist auch die Rekonstruktion der Lebensdaten L.s. [504]

Th. Kroyer, *Denkmäler der Tonkunst in Österreich. Trienter Codices 4. Auswahl* (Z. f. M.-W. 5 [1922] 102—114; Erwiderung von R. Ficker 114—120, A. Orel 120—122; Schlußwort von Kr. 387—390). Vgl. Jb. 3 Nr. 436. Ausführliche Besprechung der Ausgabe. Kr. will die Auffassung Fickers, wonach allgemein die Choralmelodien „koloriert“ und dadurch erst für die Komposition hergerichtet wurden, nicht gelten lassen, sondern bricht eine Lanze „für die freie schöpferische Tätigkeit der Figuralisten“. Er wendet sich gegen die Methode, „immer und überall die Choralmelodie herausfädeln zu wollen“. Berührt dann noch das A-capella-Problem (bestreitet den Instrumentalcharakter einzelner Stücke) und lehnt schließlich die starke Chromatik der Bearbeitung ab. Ficker beharrt auf seinem Standpunkt. [505]

Alb. Geiger, *Die spanischen Codices 133/199 der Münchener Staatsbibliothek* (Zt. f. Mus.-Wiss. 5 [1923] 485—505). Vgl. Jb. 3 Nr. 437. Wiederholt wegen mangelhafter Zitation. [506]

Alb. Geiger, *Spezielles über Form und Inhalt der spanischen Münchener Kodizes* (Zt. f. Mus.-Wiss. 6 [1924] 240—265). Vgl. Nr. 506. Aufbau, Themenbehandlung, Vertonung der verschiedenen Estribillostrophen. [507]

O. Ursprung, *Restauration und Palestrina-Renaissance in der kath. Kirchenmusik der letzten zwei Jahrhunderte* (Augsb. 1924). [508]

H. Sambeth, *Gregorianische Melodien in den Werken von Liszt* (Diss. Münster i. W. 1923). Führt den Nachweis, daß „die gregor. Melodien bei L. nicht nur gestaltendes Prinzip geworden, sondern einem L. auch durchaus wesensverwandt waren“. Seine religiöse und ästhetische Entwicklung greifen in der Musik ineinander und finden den geschichtlichen Niederschlag in Kompositionen, die von gregor. Weisen in Rhythmik, Harmonik, Formgestaltung maßgebend beeinflußt sind. Die Kenntnis der gregor. Melodien schöpfte er in Frankreich, Rom, Ungarn, Regensburg, Beuron. (Vgl. A. Seidl in Rhein. Musik- u. Theater-Zeitung 25, S. 30.) [509]

### 3. Lokales.

E. Abrahamsen, *Elements romans et allemands dans le chant grégorien et la chanson populaire en Danemark* (Publ. de l'acad. grég. de Fribourg [Suisse] Cah. XI. Kopenhagen 1923). Gründliche Untersuchung über Ursprung und Eigenart der ma. Choralmelodien Dänemarks. Nach quellenmäßiger Wiederherstellung des gregor. Gesangsgutes in D. weist Verf. an zahlreichen Belegen die Eigenart der deutschen Choralüberlieferung (außer in Deutschland und Polen auch in Schweden, Norwegen und Island) nach, nach Möglichkeit *mi*, *si* und *si<sup>b</sup>* zu vermeiden und statt dessen *fa* bzw. *ut* zu setzen — im Gegensatz zu der romanischen Überlieferung (in Italien, Spanien, Frankreich und England), die mit Vorliebe die Halbtöne verwendet. Ursache dieser Umbildung nicht sicher zu ermitteln. Psychologisch entspricht sie dem gotischen Empfinden der Deutschen. Sie kommt zum Ausdruck vor allem beim

Initium, den Mittel- und Schlußkadenzen und findet sich in rein deutscher Form oder mit romanischer Schlußkadenz. Vom Choral aus gelangt der deutsche Einfluß in die Polyphonie und das dänische Volkslied. Auf Grund der Mss. ergibt sich, daß in Dänemark sich romanischer und deutscher Einfluß berührte. Corrigenda: S. 55, 1. Z.: demi-ton *la-st<sup>b</sup>* (statt *sol*); S. 64: Nr. 55 muß heißen *alle l u i a* (nicht *all e luia*). S. 74 widerspricht S. 48, indem hier der Introitus *Ecce advenit* in deutscher Fassung *la ut fa re* angegeben ist, während dort, wohl richtiger, *la ut re fa* steht. [510]

T. Haapanen, *Die Neumenfragmente der Universitätsbibliothek Helsingfors. Eine Studie zur ältesten nordischen Musikgeschichte* (Helsingfors 1924). (Vgl. Jb. 3 Nr. 234.) H. kommt auf Grund paläographischer und liturg. Untersuchungen zum Ergebnis, daß die durchschnittlich aus der Mitte des 12. Jh. stammenden Fragmente „im großen und ganzen Reste von Büchern sind, die in den niederrheinischen Gebieten, speziell in der Kirchenprovinz Köln, für den Gebrauch im säkularen Gottesdienst geschrieben und von dort nach dem Norden, namentlich nach Finnland, gebracht worden sind. — Es hat den Anschein, als ob der gregor. Gesang zuerst aus den niederrheinischen Gebieten nach Finnland gekommen sei.“ Da die Kölner Kaufleute reiche Handelsbeziehungen mit dem Norden bis nach Rußland unterhielten und gewiß auch Weltgeistliche als Begleiter mit sich führten, dürften diese die Vermittler gewesen sein. [511]

F. R. Piqueras, *Música y músicos toledanos* (Toledo 1923). „Verbreitet sich zunächst über den mozarabisch-gotischen Choral... Die Frage über Provenienz, ob gregorianischen oder byzantinisch-jüdischen Ursprungs, wird offen gelassen. Nur wenige der heute gebräuchlichen mozarabischen Kultgesänge haben ihre ursprüngliche Reinheit bewahrt. Eine Anzahl spanischer Choralmelodien verlor an Bedeutung durch unpaläographische Transskribierung der die Form der Punktneumen aufweisenden *notae usuales*. Einheimische Benediktinermönche mühen sich gegenwärtig, Verunstaltungen der Notenbilder wiedergutzumachen... Nach flüchtigem Exkurs über die in Toledo erhaltenen Choralbücher... bietet die Schrift eine Rundschau hinsichtlich der von 1595—1820 gedruckten Weihnachtsvillancicos (vgl. Nr. 503) ... sowie eine... Statistik der seit dem ausgehenden 15. Jh. bis zur Gegenwart zu Toledo tätigen Kapellmeister, Sänger und Instrumentalisten...“ (A. Geiger in Z. f. M.-W. 6 [1924] 344 f.). [512]

A. Gastoué, *Les Primitifs français de la musique d'église* (La Vie et les Arts liturg. 9 [1923] 543—551). Kurzer Aufriß der Entwicklung der Mehrstimmigkeit in Frankreich vom 12.—15. Jh. [513]

J. Handschin, *Was brachte die Notre Dame-Schule Neues?* (Z. f. M.-W. 6 [1924] 545—558). H. scheidet zunächst die mehrstimmige, nicht motettenhafte Gesangsmusik des 12. und 13. Jh. in mehrstimmige Bearbeitung eines gregor. Chorals, wobei dessen melismatische Melodie die Unterlage bildete, und in Kompositionen mit rhythmischem Text, wo an Stelle des Chorals ein liedmäßiges Gebilde mit im modernen Sinn rhythmischem Text als Basis dient. Darnach untersucht er die Vorläuferin der Notre Dame-Schule, die Schule von St. Martial in Limoges (11. und 12. Jh.) (Bevorzugung von Kompositionen mit rhythmischem Text), die Werke des Begründers der N. D.-Sch., Leonin (meist Bearbeitungen von Choralmelodien), des zweiten Hauptmeisters Perotin (Choralbearbeitungen und Kompositionen mit rhythmischem Text, denen eigentümlich ist „ein höchst eigenartiger Kontrast zwischen dem durch den Versrhythmus bestimmten Gang der syllabischen Partien und dem rein musikalischen Rhythmus der Melismen“, während um die Mitte des 13. Jh. die rein musikalischen rhythmischen Elemente ganz zur Herrschaft kamen). Beilage: das dreistimmige *Dic Christi veritas*. [514]

A. Auda, *L'école musicale liégeoise au X<sup>e</sup> siècle: Etienne de Liège* (Bruxelles 1922). Behandelt Leben und Werk des Bischofs Stephan von Lüttich (901—920). Ihm werden zugeschrieben: der *liber capitularis*, das *Officium Inventiois S. Stephani*, das *Officium Ss. Trinitatis, Vita und Officium S. Lamberti*. Verf. weist enge



Beziehung zur Metzger Schule auf. Text und Melodien (in moderner gregor. Notation) der drei Offizien ausführlich wiedergegeben. Die Kritik in der Rev. Grég. (8 [1923] 225—231) weist darauf hin, daß nach den Quellen und der Tradition St. das *Officium Ss. Trinitatis* in Lüttich eingeführt hat (*Officium stabilire curavit*), während es von einem gewissen Huchald geschaffen worden ist. Sodann bedauert sie, daß A. bzgl. der Melodien nicht die Hs. Hartkers von S. Gallen zu Rate gezogen, da diese die Tradition besser wiedergibt als die benutzten späteren Hss. — Vgl. oben Nr. 119. [515]

L. Wendelen, *Het Premonstratenser Graduale* (Tijdschr. v. Lit. 5 [1924] 237—246). S. oben Nr. 336. Im großen ganzen herrscht Übereinstimmung mit der Vaticana; doch findet sich auch Sondergut. Eigenartig ist die Vorliebe für die „germanische Tendenz“ vor allem in der Verwendung des *do* statt *si* oder *sa*. [516]

Ives Lacroix, *La vie musicale religieuse à Trèves* (Trier 1922). Behandelt die Geschichte der Kirchenmusik im Trierer Dom. [517]

A. Gastoué, *Le répertoire traditionnel ancien de la musique polyphonique à Metz* (Rev. St. Chrodegang 6 [1924] 3—5). Auf Grund eines Ms. der Metzger Kathedrale aus der Zeit um 1480 (Cm E 26 Ms. Met. 264), das die Baßpartie eines sonst verloren gegangenen *Recueil des messes*, imprimé en musique à quatre parties à l'usage de la cathédrale de Metz enthält mit 43 Messen, weist G. darauf hin, daß man in Metz selbst zur Zeit der Orchestermessen eines Haydn und Mozart am traditionellen, echt liturgischen „a capella“-Polyphongesang festhielt. Das Ms. verzeichnet u. a. Werke von Orlando di Lasso, François Cosset, J. Mignon, André Campra, Hardouin, Bachelier, D'Helfer etc. [518]

#### 4. Geschichte einzelner Gesänge.

L. David O. S. B., *Acclamations carolingiennes »Christus vincit«* (Rev. du Chant grég. 1922, 1—8). [519]

G. Villier, „*Homo quidam*“ — „*Virgo parvus Christi*“ (Gregorianische Analyse; Rev. St. Chrodegang 6, 19\*). Beide sind der Melodie des Resp. *Virgo flagellatur* aus dem Off. der hl. Katharina (11. Jh.) angepaßt. Erklärung der Stücke. [520]

W. H. Grattan Flood, *Irish origin of the Missa de Angelis* (The Eccles. Rev. 70 [1924] 489—492). H. V. Hughes fand 1919 in einem Kodex des British Museum (Arundel 14) eine Abschrift der *Missa de Angelis* aus dem Ende des 13. Jh. Kyrie, Gloria und Credo dieser Messe sind eigene Schöpfungen des Komponisten, Sanctus und Agnus Dei sind aus dem alten Offizium des hl. Nikolaus herübergenommen, und zwar die Melodie für das Sanctus aus der Antiphon *O Christi pietas* zum Magnificat der 2. Vesper dieses Heiligen. Das Sanctus lieferte wieder die Melodie für die Fronleichnamsantiphon *O quam suavis es*, ebenso für das um 1344 von Papst Innozenz VI. verfaßte *Ave verum corpus natum*. Über den angeblichen irischen Ursprung der Messe s. oben Nr. 355. H. H. [521]

## II. Theorie der liturgischen Musik.

### 1. Kirchenmusik im allgemeinen.

K. Singer, *Vom Wesen der Musik. Psychologische Studie* (Kleine Schriften zur Seelenforschung H. 7, Stuttg. 1924). Kleine, inhaltsreiche Schrift voll tiefer, feiner Beobachtungen. Befaßt sie sich auch vorwiegend mit der absoluten Musik, so wirft sie doch auch manche Streiflichter auf die kirchliche Musik, den Choral (doch nur indirekt) und die Polyphonie, wie sie umgekehrt von dort wieder, und gerade von den Choraltonarten, manche neue Beleuchtung erhalten könnte. [522]

S. Hatzfeld, *Wie steht du zur Kirchenmusik?* (Caecilienvereinsorgan 56, 9—16). Packende Darstellung der Bedeutung der K.-M. für ein tief seelisches Erleben der Liturgie. Hinweise für die Einstellung von Zuhörern und Sängern hinsichtlich der K.-M. [523]

**Dom. Johnner O. S. B.,** *Was bietet die Liturgie der kirchlichen Tonkunst? Was erwartet sie von ihr?* (Der Chorwächter 48 [1923] 119 ff., 138 ff.). Die Lit. gibt der Tonkunst große Gedanken, Geheimnisse, weihvolle und künstlerisch wertvolle Melodien im gregor. Choral. Die Tonkunst soll die Eigenart der Liturgie achten und ausprägen (Berücksichtigung der wechselnden Meßgesänge! Kompositionen und Orgelbegleitung aus dem Geist der Liturgie). [524]

**F. Böser O. S. B.,** *Christozentrische Kirchenmusik* (Ben. Mschr. 6 [1924] 1—16). Der christozentrische Charakter der liturg. Musik liegt darin, daß sie „das Gewand des Wortes Gottes“, die Sprache des verklärten Christus und seines mystischen Leibes ist. Am vollkommensten hat das der greg. Choral erreicht. Die neuere Tonkunst wird es nur vollbringen, wenn sie nicht mehr „anthropozentrisch und egozentrisch“ ihr „religiöses Bedürfnis befriedigt“, sondern wie die Liturgie „theozentrisch und christozentrisch“ wird. Sie muß wie der Choral „aus der Liturgie und in Einheit mit der Liturgie“ erwachsen, die Vertonung der Texte der Stellung in der Liturgie und dem Geist der Liturgie anpassen (so ist das liturgische Credo ein einfaches Bekenntnis des Glaubens, keine empfindungsvolle Betrachtung über die einzelnen Dogmen), sowie „die Meßgesänge mit der ganzen Meßliturgie als künstlerische Einheit“ fassen. Dazu muß die innere Teilnahme der Sänger und des Volkes und die künstlerische Mitwirkung des Priesters kommen. [525]

**A. Knüppel,** *Christozentrische Kirchenkunst* (Monatshefte f. kath. Kirch.-Mus. 6 [1924] 1 ff.). Im allg. Auszug aus van Ackens Schrift (s. Jb. 2 Nr. 2a). Hinweis auf eine „christozentrische Weihnachtsmesse *Puer natus est*“ des Verf., die demnächst erscheinen soll. [526]

**W. Kurthen,** *Moderne Kirchenmusik. Vortrag, gehalten zu Köln am 12. Juni gelegentlich der Kirchenmusikwoche* (Greg.-Bl. 48 [1924] 41—44, 49—51). Die alte Kirchenmusik (Choral, Palestrinastil) ist theozentrisch, Gebet, die moderne anthropozentrisch, Predigt; erstere ruht in Gott wie Maria, letztere arbeitet für Gott wie Martha, will erschüttern, rühren, begeistern. Beide haben ihre Aufgabe, aber der Vorrang gebührt den Alten. — Die prinzipielle Seite konnte noch mehr betont werden: liturgische Kirchenmusik muß dem Geist der Liturgie entsprungen und angepaßt sein — und das war eben bei den Alten der Fall. [527]

**C. Méfray,** *Les Chanteurs du Bon Dieu* (Paris). Behandelt in 3 Abschnitten: Tonbildung, den gregorianischen Gesang, die religiöse Musik. Nach der Kritik der Rev. Grég. (Bibliogr. 1923 Nr. 175) ist der 1. Teil ausgezeichnet, der 3. Teil unzureichend, der 2. unklar und verworren. [528]

## 2. Gregorianischer Gesang.

### a) Allgemeines.

**F. Böser O. S. B.,** *Vom Choralsingen* (Die Schildgenossen 4, 240—244). Der einstimmige Choral ist die gegebene Sprache des Corpus Christi mysticum, in seiner Selbstbeschränkung auf das Wesentliche voll inneren Reichtums; Diatonik und freier Rhythmus bilden seine besonderen Vorzüge, verlangen aber auch beim Vortrag gute Schulung; die *devotio*, die allein auf Gott schaut, muß die Seele des Vortrags sein. [529]

**C. Robert,** *Le chant grégorien et le „Noël“* (Rev. grég. 9 [1924] 144—154). Behandelt nach kurzem geschichtlichen Überblick den gregor. Choral als Gebet der Kirche in seiner Bedeutung für unser religiöses und praktisches Leben. [530]

**Rouët de Journal S. J.,** *Le chant des fidèles à l'église* (La Vie et les Arts lit. 9 [1923] 413—418). Behandelt die Teilnahme der Gläubigen am liturg. Gemeindegesang nach seiner historischen („Dürfen die Gläubigen in der Kirche singen?“) und aktuellen Seite („Können sie singen?“), deren Schwierigkeit er beleuchtet. Zu deren Behebung rät er, eine Kerntruppe von Männern und Frauen zu bilden, die

man unter die Gläubigen verteilt, um sie dadurch zur Teilnahme an den Gesängen des Ordinarium zu erziehen. [531]

**Guy de Réomé**, *Pour que revive une paroisse* (La Vie et les Arts liturg. 9 [1922] 132—136). Teilnahme des Volkes am Choralgesang. Mit den Kindern anfangen. Dieselben Stücke häufig wiederholen lassen. [532]

**Dom. Johner O. S. B.**, *Der gregorianische Choral* (Stuttg. 1924). Ein Volksbuch (kein Unterrichtsbuch) über den Choral im wahrsten Sinne des Wortes, mit herzerfreuender Begeisterung zunächst für solche geschrieben, die der Kirche und ihrem Gesang fernestehen. Das ganze Gebiet des Chorals, seine Geschichte, seine Eigenart, sein Vortrag wird in Kürze, aber gründlich behandelt. J. führt bei schwebenden Fragen (z. B. Rhythmus) die verschiedenen Meinungen vor, ohne sich selbst für eine bestimmte zu entscheiden. Von besonderem Wert sind die Kapitel *Wort und Ton*, *Choral als Ausdruck*. Nur wenige Ausstellungen: Ein und derselbe Text erhält doch durch die verschiedene Stellung in der Messe auch eine innere Wandlung, so daß die verschiedene Vertonung auch innerlich begründet ist (S. 80). Der Name *Graduale* (S. 83) hätte erklärt werden sollen. Auch hätte der Choralgesang „ohne Begleitung“ wohl ruhig als Ideal hingestellt werden können (S. 162). [533]

**G. Suñol O. S. B.**, *Méthode complète de chant grégorien d'après les principes de l'école de Solesmes*. 5<sup>e</sup> ed. Traduction et Préface par Dom M. Sablayrolles O. S. B. (Tournay 1922). Die Tatsache, daß „die Leiter der Schule von Solesmes in dieser ‚Methode‘ die getreue Wiedergabe ihrer Lehre sehen“ (Rev. grég. 1923, 73), ist die beste Empfehlung, die man dem Buche mit auf den Weg geben kann. [534]

**Th. Laroche**, *Principes traditionnels d'exécution du chant grégorien d'après l'école de Solesmes* (Tournay 1923). „Es genügt uns zu erklären, daß die Leiter der Schule von Solesmes hierin einen getreuen Ausdruck ihrer Lehre erkennen“ (Rev. grég. 8 [1923] 145). [535]

**P. Wagner**, *Der gregorianische Gesang als liturgisches und musikalisches Kunstwerk*. Vortrag, gehalten zu Köln am 11. Juni gelegentlich der Kirchenmusikwoche (Greg.-Bl. 48 [1924] 17—25). Der gregor. Gesang ist die eigentliche Sprache der Lit., wie diese überzeitlich und überörtlich „katholisch“. Er ist der musikalische Lehrmeister Europas, ein Kunstwerk, wenn man den Aufbau der liturg. Handlung als Ganzes ins Auge faßt, wie auch, wenn man die einzelnen Gesänge in sich betrachtet: Verwendung der musikalischen Kunstformen a b a / a b a b; Interpretations- und Interpunktionskoloraturen (letztere vor allem synagogales, asiatisches, ja urmenschliches Erbgut); Tonartenreichtum, freier Rhythmus. [536]

**M. Sablayrolles O. S. B.**, *Les monographies grégoriennes de Dom Mocquereau* (La Musique sacrée; Toulouse 1923, 25 f.). Übersicht über Ziel, Objektivität, Nutzen der Monographien, die jedem den wissenschaftlichen Ernst vor Augen führen, mit dem Solesmes die Studien betreibt. Vgl. Nr. 586. [537]

**E. Wellesz**, *Some Exotic Elements of Plainsony* (Music and Letters, April 1923). [538]

#### b) Die Melodie.

**B. Reiser O. S. B.**, *Die Tonarten des gregorianischen Chorals* (Der Chorwächter 48 [1923] 85 ff., 105 ff.). Einführung in die musikalische und ästhetische Eigenart der Kirchentonarten und ihre diatonische Begleitung. Bisher nur 1. Ton behandelt. Kurze Erklärung des Kyrie der 10. Messe, Introitus und Alleluja von Mariä Lichtmeß. [539]

**Fel. Oberbörbek**, *Tonarten im Gregorianischen Choral* (Monatshefte für Kath. Kirchenmusik, 1923, 37—39). Kurze, zusammenfassende Erklärung der Kirchentonarten und Richtlinien für ihre Begleitung. Nur sollte man konsequent beim Choral auf der Diatonik der Begleitung bestehen. [540]

**E. Kessler**, *Über die leiterfremden Tonstufen im gregorianischen Gesang*. Dissert. Freiburg (Schweiz) 1922 (Veröffentl. der Gregor. Akad. zu Freiburg 10. H.).



Vgl. Jb. 3 Nr. 416. Kommt nach sorgfältigen Untersuchungen des Antiphonale Sarisburiense und des Antiphonale Cod. 601 von Lucca zum Ergebnis, daß es Transpositionen in die Oktav, Oberquarte, Unterquinte, Oberquinte, ja ein und desselben Gesanges in die Oberquinte (Sarum) und Unterquart (Lucca) gibt. Ferner in die Unter- und Obersekunde. Der Grund ist die Vermeidung der „leiterfremden“ Tonstufen Bb, Fis, fis, Es. Dabei hat Lucca diese konsequent ausgemerzt, um rein diatonisch zu bleiben, während Sarum sie durch die Transposition verschleiert. Die Tatsache, daß diese „leiterfremden“ Tonstufen in den transponierten Gesängen die leitereigenen bei weitem überwiegen, zwingt zur Annahme einer größeren Beweglichkeit der ma. Tonsysteme in den Halb- und Ganztonverhältnissen durch die fakultative Zulassung der „leiterfremden“ Töne in die Tonskala. S. 14 muß wohl in der Antiphon *Dominus regit me* bei *collo(cavit) c b* statt *c h* stehen. S. 51 Mitte muß es heißen: „der hypolydischen (statt hypodorischen) Modalität“. [541]

*Remarque au sujet du chant d'un Amen* (Rev. grég. 8 [1923] 101—102). Behandelt die Frage der *modi* im greg. Choral an Hand eines Hymnars des 12. Jh., bei dem die Amen der Hymnen viermal auf *la* statt auf *mi* schließen. [542]

C. H(uigens O. F. M.), *De repercussie* (St. Greg.-Blad 1923, 34—36; 45—46; 55—57; 73—74; 84—86). [543]

### c) Der Rhythmus.

A. Mocquereau et A. Gajard O. S. B., *La Tradition rythmique dans les manuscrits* (Rev. grég. 8 [1923] 121—132; 153—167). Aus der bis ins einzelne belegten Tatsache, daß die 4 voneinander unabhängigen Schulen von S. Gallen, Metz, Chartres, Nonantola trotz verschiedener Schreibart Neume für Neume die gleiche Interpretation geben, zieht D. M. mit Recht den Schluß: außer einer melodischen Tradition gab es auch eine rhytmische, die wie jene von Rom ihren Ausgang nahm und vom 6. bis 11. Jh. unverändert sich erhalten hat. [544]

H. Brémond, *Les deux musiques de la prose* (Le Correspondant 1924, 10. Mai p. 404—425. Vgl. Rev. grég. 1924 Bibliogr. Nr. 236). Über die Schönheit des freien oratorischen Rhythmus. [545]

J. Gajard O. S. B., *L'Ictus et le Rythme* (Rev. grég. 8 [1923] 133—143; vgl. Jb. 3 Nr. 424). Entwickelt und erläutert in den Heften 2, 3 u. 4 der Rev. grég. 8 die Gedankengänge D. Mocquereaus über diesen Gegenstand. Der musikalische Rhythmus ist „Ordnung der Klangbewegung“, die die einzelnen melodischen Teile zur Einheit verbindet. Als Beziehungstätigkeit hat der Rhythmus demnach seinen Sitz im Intellekt, doch so, daß zumeist in den Tönen selbst objektive Elemente sich vorfinden, die dem Intellekt gestatten, die Verbindung zu vollziehen. Der musikalische Rhythmus hat sein Urbild im Lebensrhythmus. Jeder Rhythmus setzt sich zusammen aus *Arsis* und *Thesis*. Die *Thesis*, dieser Stütz- und Ruhepunkt, erhält den Namen „Iktus“. Er hat die Eigenart, Abschluß einer Bewegung zu sein, gehört an sich weder zur Ordnung der Stärke noch der Dauer noch der Melodie, sondern zu der geistigen Ordnung der Bewegung, wenn er auch oft durch einen längeren oder stärkeren Ton oder die melodische Linie etc. gekennzeichnet wird. Erläuterungen an mehreren Beispielen. Widerlegung verschiedener Einwände. [546]

A. Facchini O. F. M., *Dom Mocquereaus Choralkursus in New York* (Mus. Div. 11, 7—14). Bericht und Würdigung des Kursus. Eingehendere Darstellung von D. M.s Lehre über die *Tondauer* (natürliche oder vulgäre Mensurierung mit Gleichwert der Noten im Gegensatz zu der ursprünglich metrischen oder konventionellen Mensurierung mit Verdoppelung der langen Silben), *Intensität* und *Tonhöhe* der Silben (Tonakzent hat rein melodische Bedeutung, durch die Tonhöhe gekennzeichnet; Intensität des Tonakzentes ist Einfluß der barbarischen Völker, daher abzulehnen), den rhytmischen *Iktus* und seine Beziehungen zu Akzent und Intensität (jede 2. oder 3. Silbe erhält rhythmischen Iktus, von der letzten Note an zu rechnen ohne Rücksicht auf Akzent). Intensität nicht notwendig an Iktus ge-

knüpft, sondern mit dem höchsten Ton verbunden (also doch Tonakzent dynamisch hervorgehoben!!), endlich die Beziehungen zwischen Text und Melodie (bzgl. verschiedener Textunterlegungen unter einen identischen Typ gilt: bei syllabischen Gesängen ist der Text maßgebend, bei den melismatischen die Melodie; nach Möglichkeit die Worte „rhythmisiert“ sein lassen). [547]

J. d'Arcé, *En écoutant les moines de Solesmes* (Rev. grég. 9 [1924] 73—80). Über die Rhythmustheorie von Solesmes, insbesondere die Unterscheidung des rhythmischen Akzents (Iktus) vom Wortakzent. [548]

A. Mocquereau O. S. B., *A la recherche du rythme* (Rev. grég. 9 [1924] 41—57). Erläutert an einer Inzise der typischen Melodie 4 A die Prinzipien für die Setzung der Iktuszeichen: bei den wechselnden Texten dieser Melodie kann nicht der Wortakzent maßgebend sein, noch auch der Worhrhythmus, weil beide ständig wechseln, sondern die Melodie gibt die Anhaltspunkte dort, wo sie bei verkürztem Text Zusammenfassungen (*podatus* und *clivis*) eintreten läßt. [549]

A. Le Roy, *Etude rythmique à propos du Kyrie „Fons bonitatis“* (Rev. grég. 8 [1923] 195—204). Erläuterung des Prinzips der Solesmensischen Iktusepiseme. [550]

F. Boulfard, *Etude sur la rythmique du chant grégorien. Le rythme des temps composés* (Rev. grég. 7 [1922] 167—176). Klare, praktische Einzelstudie. [551]

J. Gajard O. S. B., *Pourquoi les éditions rythmiques de Solesmes?* (Rev. grég. 8 [1923] 179—183; 216—221; 9 [1924] 14—20; 105—113). Praktische Rücksichten (Einheit des Chores) erfordern rhythmische Zeichen. Darum wählte man jene, die die Tradition uns überliefert: aus Ehrfurcht und Treue gegen die Geschichte, aus künstlerischem Interesse und vor allem aus „katholischem“ religiösen Empfinden, da gerade in diesen Zeichen sich der echt liturgische Geist des Gebetes der Kirche uns erschließt. [552]

J. Jeannin, J. Puyade, A. Chibas-Lassalle, *Méodies liturgiques syriennes et chaldéennes*. Paris. Vgl. Gregoriusblatt 47 [1922] 66 ff., 85 ff. Weist im 1. Bd. (der Einleitung) 11. Kap.: *Der Takt im liturgischen Gesang des goldenen Zeitalters des Choralis. Orientalische rhythmische Einflüsse* auf Grund klarer geschichtlicher Quellen nach, daß man „Jahrhundertlang den gregor. Gesang mit liturgischen Kastagnetten“ (Klappern) begleitet hat (offenbar zur Betonung der starken Anfangszeit). Desgleichen tritt er, gestützt auf zahlreiche Stellen ma. Theoretiker, für fest bestimmte Dauerwerte der Töne ein (im Gegensatz zu der Auffassung von Solesmes, die nach ihm mit den klaren Aussprüchen der Theoretiker in Widerspruch steht). [553]

J. Jeannin O. S. B., *Die Gregorianische Mensuralmusik* (Rivista musicale italiana 29 [1923] Heft 2 u. 4). Mir nicht zugänglich. [554]

F. Tradet, *L'accent tonique ancien et moderne et le rythme musical* (Rev. du chant grég. 1922, 66—72). Gegen die Auffassungen von Solesmes. Die Bibliographie der Rev. grég. (1923 Nr. 145) wirft ihm Vergewaltigung der Texte vor, die er zum Beweise anführt. [555]

A. Gastoué, *Les notes grégoriennes sont-elles égales entre elles?* (Autour du Lutrin, 1923, 74—75). Tritt im Gegensatz zu Solesmes für eine Beschleunigung der Gruppen über der penultima brevis ein. [556]

J. Guerret, *Étude sur le chant des Hymnes des Vêpres, en vue de mettre d'accord la musique avec la poésie* (Paris 1923). Versuch, den musikal. und poetischen Rhythmus in Einklang zu bringen durch Zurückführung auf den mensurierten Rhythmus der antiken Poesie. [557]

J. B. Raimer, „Auf der Suche nach dem Rhythmus“ (Greg. Bl. 48 [1924] 8—12). Wendet sich gegen den diesbezl. Aufsatz Mocquereaus im Januarheft 1922 der Rev. grég., wo M. an der Melodie des *Omni die dic Mariae* seine rhythmischen Theorien entwickelt. R. macht geltend, daß sehr wohl Melodie und (vor allem metrische) Texte mit einer Thesis beginnen können, ohne daß eine ausgefallene

Arsis vorausgehen muß, wie sie auch mit weiblichem Schluß endigen können; daß „eine Lokalübereinstimmung des Wortakzents mit dem Musikakzent der ersten Taktzeit eine Melodie . . . nicht unkirchlich gestaltet“, vielmehr häufig sich findet, M. dagegen durch seine Rhythmisierung den Wortrhythmus des gen. Liedes verkenne und zerstöre, da der Dichter keine Spondäen, sondern Akzenttrochäen habe schreiben wollen, denen sich die Melodie in der alten Form vollkommen anpasse.

R. dürfte hierin Recht haben, aber zu weit gehen, darum M.s System als Ganzes zu verwerfen. Vielleicht liegt die Lösung darin: es gibt Melodien und Texte, die auf Grund der neueren Musikauffassung nach dem Wortakzent rhythmisiert sind, so daß hier Wortakzent und rhythmischer Iktus zusammenfallen; es gibt aber auch Texte und Melodien, vor allem gilt das vom greg. Choral, die nach der alten Metrikauffassung und rein melodisch empfunden und komponiert sind (vgl. das *scit enim Pater noster coelestis* in Rev. grég. 8 [1923] 95) — und da haben die Theorien M.s ihre volle Geltung. [558]

B. Reiser O. S. B., *Zur Frage des Choralrhythmus* (Der Chorwächter 49 [1924] 23 ff.). Hinweis, daß auch jetzt noch das im Auftrage Pius' X. verfaßte Schreiben des Kard. Martinelli vom 18. Febr. 1910 an Msgr. Haberl in Geltung ist, wonach für die praktische Ausführung des Chorals allein der „freie Rhythmus“ gestattet ist. [559]

A. Michalitschke, *Die Theorie des Modus* (Regensb. 1923). Vgl. Jb. 3 Nr. 426. Wiederholt wegen ungenauer Zitation. [560]

#### d) Neumenkunde.

(Vgl. auch die Nr. 510 f., 516.)

Joh. Wolf, *Musikalische Schrifttafeln für den Unterricht in der Notationskunde*. Heft 5—10. Lpz. Vgl. Jb. 2 Nr. 300; 3 Nr. 428. Das nunmehr vollendete Werk stellt eine hervorragende Quellensammlung dar zum vergleichenden Studium der Musik und ist insbesondere auch für den Unterricht in der Choralwissenschaft von großem Wert. Es umfaßt, in den einzelnen Heften zerstreut, Theoretiker, Neumen, Choral- und Mensuralnotation sowie Tabulaturen und bietet so einen einzigartigen Überblick über das Gebiet der Notationskunde. [561]

P. Wagner, Oskar Fleischer, *Die germanischen Neumen als Schlüssel zum altchristlichen und gregorianischen Gesang* (Zt. f. Mus.-Wiss. 5 [1923] 560—568). Vgl. Jb. 3 Nr. 427. Gründliche Widerlegung: Das „Hauptgesetz“, daß fast alle Stücke mit demselben Tone beginnen und schließen, widerspricht den Quellen (Tonarien) des 9. und 10. Jh. Die Behauptung, die Neumen und die Psalmodie bewegten sich nur innerhalb eines Tetrachordes, wird u. a. durch die uralte Rezitation des vierten Tones und durch die *Commemoratio brevis* des 10. Jh. widerlegt, ja bereits der Oxyrhynchoshymnus stürzt sie. Die Wahl des Grundtetrachordes FG a h ist völlig willkürlich, desgl. die behauptete Vorherrschaft der ersten D-Tonart. Die Hypothese vom melodischen Vorrang des Tones D bzw. seiner Quinttöne, die er aus einigen Drucken (!) einer Notkerschen Sequenz des 16. Jh. beweisen will, vermag bei jedem Kenner des alten Kirchengesanges nur Kopfschütteln zu wecken. Seine „Neumengrammatik“ enthält eine gewagte oder grundlose Behauptung nach der andern. Die Ergebnisse seiner Entzifferungsmethode widersprechen den Angaben der ältesten Kodizes und weisen auch in sich zahllose Widersprüche auf. Bestünde Fl.s Annahme zu Recht, so ergäbe sich „die absonderliche Tatsache, daß bei der Annahme des guidonischen Liniensystems im Norden seit dem 12. Jh. mit einem Schlage von allen Schreibern . . . überall dieselben, aber ganz anderen Singweisen angenommen und notiert wurden, als sie bis dahin üblich waren, und daß alle Sänger sich das ohne weiteres gefallen ließen; und diese neuen Singweisen sind seltsamerweise gerade diejenigen, die man im Süden, z. B. in Rom, irriger- und verkehrterweise



immer gesungen, aus den Neumen abgelesen hatte“. Vgl. auch D. J o h n e r O. S. B., *Zur Entzifferung der Neumen* (Ben. Mschr. 6 [1924] 280—287). [562]

O. Fleischer, *Die germanischen Neumen als Schlüssel zum altchristlichen und gregorianischen Gesang* (Z. f. M.-W. 6 [1924] 336—340). Entgegnung auf Nr. 562. F. begründet noch einmal die Ablehnung der Tonarien, die Wahl des Tetrachords F G a h, seine Neumenentzifferung (wobei er W. vorwirft, er habe noch nie eine Entzifferung vorgenommen, und gegen das „gregorianische Ohr“ W.s polemisiert); er will die nach seiner Entzifferung sehr beträchtliche Änderung der Melodien im Norden seit dem 12. Jh. bei Annahme des guidonischen Liniensystems als eine „gründliche Reform zur Einheit“ betrachten, legt aber Wert darauf, „daß viele »alte« Melodien, wie sie sich aus meinen Entzifferungen ergeben, sich mit den neueren der Linienneumationen recht gut vertragen und teilweise bis auf unsere Zeit im praktischen Gebrauch blieben“. Für die strenge Wissenschaftlichkeit und Richtigkeit seines Vorgehens glaubt er den Schlußsatz aufstellen zu können: „Es fehlt also kein Glied in der Kette meiner Beweise, und sie sind alle haarscharf.“ [563]

P. Wagner, *Erwiderung* (a. a. O. 340 f.). Beharrt auf seiner Behauptung, daß die Tonarien „sicheren Aufschluß“ geben und damit die Theorien Fl.s vom „ideellen Anfangston“ und der „Tetrachordlehre“ ins Gebiet der Konstruktion verweisen. Er wirft Fl. vor, immer noch nicht die 2. Aufl. der „Neumenkunde“ zu Rate gezogen zu haben bzgl. der Neumenrhythmik. Vom „gregorianischen Ohr“ habe er nirgends gesprochen; er stütze sich stets auf die ma. Quellen. [564]

C. [Huigens O. F. M.], *De Salicus* (St. Greg.-Blad 1922, 39—43; 56—57; 92—94). [565]

#### e) Die Begleitung.

Fr. J. H. Desroquettes O. S. B., *L'accompagnement de la mélodie grégorienne* (Rev. grég. 8 [1923] 167—174; 204—215; 9 [1924] 1—13; 129—135). Erstrebt eine Begleitung, die eine natürliche Harmonisierung der Melodie „gemäß ihrem Rhythmus und ihrer verborgenen Harmonie“ ist. Behandelt in sehr instruktiven Ausführungen nach einer längeren Einleitung bisher im 1. Teil die Tonalität, 1. Kap. die 3 gregorianischen (harmonischen) Tonalitäten, 2. Kap. tonale Analyse der Melodie, 3. Kap. Harmonisierung der gregorianischen Tonalitäten [566]

Aumon et Biret, *Méthode facile et complète pour l'accompagnement du chant grégorien et des cantiques*. Ed. polycopiée. Chavagnes-en-Paillers (Vendée). Behandelt in 4 Kapiteln die diatonische, rhythmische, modale Begleitung des gregor. Chorals und die tonale Begleitung der cantiques nach den Prinzipien von Solesmes, wobei jedoch die „starke“ Zeit mit der Zeit des „rhythmischen Ictus“ zusammengeworfen wird. [567]

Giulio Bas, *Méthode d'accompagnement du chant grégorien et de Composition dans les huit modes, suivie d'un Appendice sur la réponse dans la fugue* (Tournai 1923). [568]

F. Bouffard, *Méthode d'accompagnement du chant grégorien en deux parties, avec de nombreux exemples et l'accompagnement des principales formules mélodiques de chacun des 8 modes* (1924). Ein Werk, das „voll und freimütig für die rhythmische Theorie von Solesmes eintritt“ (vgl. Rev. grég. 9 [1924] 157—158). [569]

M. Potiron, *Cours d'accompagnement de chant grégorien* (Paris 1924). (Vgl. die ausführl. Besprechung durch H. Desroquettes O. S. B. in Rev. grég. 9 [1924] 154—156.) Behandelt in 3 Teilen die Lehre des Kontrapunkts und der Harmonie, den Rhythmus, die Modi und steht im vollsten Einklang mit den Lehren und Auffassungen von Solesmes. [570]

J. Parisot, *Études d'accompagnement* (Rev. S. Chrodegang 1921, 37—38; 51—53; 61—63; 1922, 18—21; 33—34; 65—67). Läßt die Frage der Tonarten beiseite; verlangt, daß man dem Rhythmus der Melodie folge, ohne ihm jedoch eingehendere theoretische Würdigung zuteil werden zu lassen. [571]

## f) Einzelne Gesänge.

(Vgl. auch Nr. 255 f., 379, 403 ff., 519 f.)

**J. Gajard** O. S. B., *Les „melodiae natales“* (Rev. grég. 8 [1923] 175—179). Die Kirche schaut bei der Krippe zunächst den Gottessohn — daher die Majestät ihrer Weihnachtsgesänge, diesen Gottessohn zugleich aber in Kindesgestalt — daher die anmutige Frische, die als zweiter Grundton die Festfeier charakterisiert. Bei aller Bedeutung, die der Vigilfeier gerade in der Weihnachtsliturgie zukommt, muß doch hervorgehoben werden, daß liturgisch genommen die Mitternachtsmesse selbst den Charakter eines Anfanges hat (das erste Aufleuchten der Erlösung in der Verborgenheit des Stalles im Dunkel der Nacht), eines Anfanges, der in der 2. Messe mit dem steigenden Tageslicht eine bedeutsame liturgische Entfaltung erhält, um in der eigentlichen Festmesse in die als Offenbarung der Erlösung vor der gesamten Welt seine Vollendung zu finden. In dieser Beleuchtung gewinnen auch die Melodien neues Leben. [572]

**A. Gastoué**, *L'Offertoire de la messe de minuit* (Les Quest. lit. et par 8 [1923] 255—257). Weist darauf hin, daß das Off. *Laetentur coeli* der 1. Weihnachtsmesse trotz seiner Notierung mit der Finale *mi* nicht unserem 4. Ton angehört, sondern dem *modus plaga deuteri* der mittelalterlichen, der in *si* schließt, oder den *syntono* — iasti der altgriechischen Theoretiker (modus von *sol* mit der Finale über der Terz). Vgl. das vorherrschende *sol* und das allein vorkommende erniedrigte *si* (*sa*) in der Notierung der Vat. Darum verlangt die Begleitung der Finale einen Akkord, dessen Grundton eine große Terz unter der Finale liegt. Es besteht sodann eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Off. *Confessio et pulchritudo* (S. Laurentius), das zudem in den Mss. dieselben Versikel aus dem Ps. 95 aufweist wie das Off. *Laetentur*. So liegt der Schluß nahe, daß beide Off. einer Komposition angehören. [573]

**Fr. R. de Sainte-Beuve**, *Note sur l'antienne de l'Epiphanie „Ante luciferum genitus“* (Rev. grég. 8 [1923] 222—224; 9 [1924] 25—26). Gibt aus inneren, textlichen und melodischen Gründen folgende Gliederung der Antiphon:

*Ante luciferum genitus,  
et ante saecula Dominus,  
Salvator noster hodie  
mundo apparuit,*

wie denn auch das Antiphonarium von Lucca (Paléogr. mus. t. IX pg. 37 u. 83) zwischen *Dominus* und *Salvator* ein Trennungskreuz aufweist. Die zweite Notiz bringt den Nachweis, daß die Antiphon zweifellos der byz. Liturgie entnommen, wo die Zusammenstellung der Gruppe *ὁ πρὸ Ἑωσφορίου γεννηθεὶς καὶ ὁ πρὸ αἰώνων κύριος* sich mehrfach findet. *σωτήρ ἡμῶν* ist dann Prädikat zu *ἐπεφάνη*. [574]

**Abt Raph. Molitor** O. S. B., *Die Meßgesänge von Epiphanie* (Der Chorwächter 49 [1924] 4 ff.). Erklärung von Text und Melodie der Festmesse vorwiegend aus der geschichtlichen Begebenheit der Ankunft der Weisen. Doch dürfte damit der liturg. Inhalt nicht erschöpft sein, der in dem geschichtlichen Ereignis ein Symbol des Erscheinens Christi vor der Kirche und der zur Kirche berufenen Heidenwelt erblickt. [575]

**L. David** O. S. B., *Analyses grégoriennes pratiques. L'Offertoire de la Septuagésime „Bonum est“* (Rev. du Chant grég. 1924, 22—27). [576]

*A propos des Lamentations* (Rev. grég. 8 [1923] 103). Weist im Hinblick auf den einfachen Ton der in der Vaticana veröffentlichten Lamentationen auf eine Äußerung Martènes hin, worin er den Gesang der Lamentationen in reichen Melodien als *curiositati potius quam pietati ac devotioni adsistentium excitandae aptus* verurteilt. [577]

**J. Gajard** O. S. B., *L'Introit Resurrexi* (Rev. grég. ■ [1924] 64—72). Erklärung des Textes und der Melodie (nach beigelegter älterer Fassung) aus dem Munde des Auferstandenen, der seinem himmlischen Vater die erlöste Kirche vorstellt.

D. Desroquettes gibt eine „klassische“ Begleitung nach den von ihm anderweitig entwickelten Prinzipien (siehe Nr. 566). [578]

Th., *De Introitus van Paschen* (St. Greg.-Blad 1922, 50—55). [579]

J. Gajard O. S. B., *La Messe du VIII<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte* (Rev. grég. 9 [1924] 136—143). „Im Introitus spricht sich zunächst die reine und einfache Freude aus, die Dankbarkeit gegen Gott, dann liebende Bewunderung. Im Alleluja naiver Enthusiasmus, ganz reiner Jubel. Im Offertorium die Ehrfurcht vor dem allmächtigen Gott, dem ‚Herrn‘; in der Communio die Ruhe der Seele in der Süßigkeit des gesicherten Besitzes Gottes.“ [580]

C. (Huigens O. F. M.), *De Introitus van den XV<sup>den</sup> Zondag na Pinksteren* (St. Greg.-Blad 1923, 109—112). [581]

C. (Huigens O. F. M.), *De mis van den XXIII<sup>sten</sup> Zondag na Pinksteren* (ebda 125—130; 141—146). [582]

C. (Huigens O. F. M.), *De wisselende gezangen of het feest van Maria-Hemelvaart, 15. Augustus* (ebda 1921, 120—124; 133—138). [583]

Koch, *Mariä Geburt* (Greg.-Bote 40, 33—36). Erklärung der Festmesse nach Text und Melodie. [584]

L. David O. S. B., *Le Kyrie des Dimanches ordinaires »orbis factor«* (Rev. du Chant grég. 1923, 170—174). [585]

A. Mocquereau O. S. B., *Monographies grégoriennes, simples notes théoriques et pratiques sur l'édition vaticane*. Nr. 1 *L'Introit „In Medio“*. Nr. 2 *Verset alleluatique „Ostende nobis“*. Nr. 3 *Le chant „authentique“ du Credo* (Tournai). M. bietet nicht nur eine melodische und rhythmische Analyse der betreffenden Gesänge, sondern zugleich auch einen lehrreichen Einblick in die Eigenart und wissenschaftliche Genauigkeit der Arbeit von Solesmes, zumal was die Stellung der rhythmischen Zeichen betrifft. Beigegebene Tafeln bieten ein wertvolles Anschauungsmaterial. Das 3. Heft, das einen Auszug der im 10. Bd. der Paléogr. mus. veröffentlichten Studie darstellt, entwickelt an den einzelnen Sätzen des Credo I die Prinzipien, die Solesmes bei der Rhythmisierung syllabischer Gesänge verfolgt. [586]

M. Laurent O. S. B., *Le chant du Credo* (Autour du Lutrin 1922, 41—42; 1923, 49—50; 58—59; 65—66). Hebt im Gegensatz zu Mocquereau die einfache Aussprache bei den syllabischen Gesängen zu stark hervor, ohne genug Rücksicht zu nehmen auf die Gesetze der musikalischen Interpretation (vgl. Rev. grég. 1923 Bibliogr. Nr. 233). [587]

L. David O. S. B., *Quelques vocalises d'Allelujas. Les effets d'écho. Le rythme* (Rev. du Chant grég. 1923, 197—201; 239—244; 276—281). [588]

H. Villetard, *Une vocalise superbe* (Rev. grég. 9 [1924] 58—63). Randglossen zur Melodie *et sicut cedrus des Alleluja* versus *lustus ut palma*. Bringt deren Troponierung im Resp. *Confirmatum est* der Weihnachtsmatutin, wodurch die Rhythmisierung neues Licht erhält. [589]

L. David O. S. B., *L'antienne „Ave Regina coelorum“*. Ton simple (Rev. du Chant grég. 1923, 97—98). [590]

L. David O. S. B., *L'hymne antique „Lumen hilare“* (ebda 129—131). [591]

G. Lecroq O. S. B., *Antienne „In te dulcissime Jesu“*. Action de grâces après la Communion (ebda 161—162). [592]

G. Lecroq O. S. B., *Acclamations mariales „Virgo clemens“* (ebda 225—228). [593]

L. R. et L. Lutz, *L'antienne „Salve incomparabilis Virgo“* (ebda 193—197). Aus einem *Psalterium Basiliense* des 14. Jh. [594]

#### g) Ausgaben der Vaticana.

*Graduale sacrosanctae Romanae Ecclesiae de tempore et de sanctis Ss. D. N. Pii X Pontificis Maximi iussu restitutum et editum. Cui add. sunt festa novissima*. Ed. 4 Ratisbonensis juxta Vaticanam (Regensb. 1923). [595]



*Kyriale seu Ordinarium missae. Iuxta ed. Vaticanam a ss. pp. Pio X evulgatam.* Ed. 11 (Regensb. 1923). Anhang: Zur Einf. in die vatikan. Choralausgabe. [596]

*Kyriale sive Ordinarium missae. Missa pro defunctis, toni comm. missae necnon mod. cant. alleluja temp. pasch. Cum cantu gregoriano editionis Vaticanae.* Ed. XII ster. (Graz 1923). [597]

*Antiphonale sacrosanctae Romanae Ecclesiae pro diurnis horis a Pio papa X restitutum et editum et ss. D. N. Benedicti XV auctoritate recognitum et vulgatum ad exemplar editionis typicae concinnatum et rhythmicis signis a Solesmensibus monachis diligenter ornatum.* Parisiis, Tornaci, Romae. — Enthält außer dem Inhalt der Editio typica in ausgedehnterem Appendix den *Ordo ad recipiendum Episcopum*, *Ordo ad visitandas Parochias*, *De Confirmendis* und *Cantus varii ad Benedictionem Ss. Sacramenti* in reicher Auswahl. [598]

*Vesperale Romanum cum cantu gregoriano ex editione Vaticana adamussim excerpto et rhythmicis signis a Solesmensibus monachis diligenter ornato* (Tournai). [599]

*Horae minores in Dominicis et Festis. En notation grégorienne avec signes rythmiques* (Tournai). [600]

*Officium et Missa ultimi Tridui Maioris Hebdomadae necnon et Dominicae Resurrectionis. Edition en notation grégorienne avec signes rythmiques* (Tournai). [601]

*Officium et Missa ultimi Tridui Maioris Hebdomadae iuxta ritum monasticum. Edition en notation grégorienne avec signes rythmiques* (Tournai). [602]

*L'Office des Ténèbres avec traduction des textes. — Chant grégorien selon l'édition vaticane. — Edition en notation grégorienne avec signes rythmiques* (Tournai). [603]

*Officium maioris hebdomadae et octavae paschae cum cantu iuxta ordinem breviarii, missalis et pontificalis Romani. Ed. compendiosa I iuxta typicam* (Regensb. 1923). [604]

**K. Weinmann, Karwochenbuch, Ausgabe der Editio Vaticana in moderner Notation mit deutscher Übersetzung und liturgischer Einführung** (Regensb. 1924). Enthält die Liturgie von Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag und Mette nebst Laudes von Ostern. Eine Ausgabe, die vor allem auch praktische Gesichtspunkte im Auge hat; bringt moderne Notenschrift, Angaben bezl. der verschiedenen kirchlichen Vorschriften für Chorleiter und Meßner, liturgische Einführungen und Übersetzung der Texte. Die liturg. Einführungen (die für die Metten gar zu kurz sind) hätten mehr auf den geschichtlichen Ursprung der Zeremonien z. B. am Karfreitag und Karsamstag Rücksicht nehmen können und würden im Lichte des Mysteriengedankens fruchtbarer werden. Es ist schade, daß wohl im Hinblick auf die Beschränkung des Raumes von der Übersetzung der Psalmen der Trauermetten sowie der Vesper Abstand genommen wurde. Die Psalmen bieten doch auch dem Kleriker genug Schwierigkeiten. Würde es sich nicht empfehlen, bei Gesängen die deutsche Übersetzung in kleineren Buchstaben unmittelbar unter den lat. Text zu setzen? S. 143 muß über *facitis* ein *f* (nicht *as*) stehen. S. 360 letzte Z. stört der Wechsel des Rhythmus auf *g—f* der Wiederholung. Die Turbasätze der Passion würden, polyphon gesungen, die Stileinheit beeinträchtigen. Trotz dieser Ausstellungen eine wertvolle, brauchbare Ausgabe, bes. auch durch die praktischen Winke für Chorregent und Meßner. [605]

*Officium et Missae pro Defunctis necnon exsequiarum ordo cum cantu gregoriano ex Editione Vaticana adamussim excerpto et rhythmicis signis a Solesmensibus monachis diligenter ornato* (Tournai). [606]

*Officium pro defunctis cum missa et absolutione atque exsequiarum ordine cum cantu restituto iussu SS. D. N. Pii papae X, necnon cum officio integro in com-*

*memoratione omnium fidelium defunctorum persolvendo*. Ed. 6. Ratisbonensis iuxta Vaticanam (Regensb. 1923). [607]

*Petit Manuel Grégorien, contenant, avec les Messes les plus usuelles, les Complies du Dimanche et des Chants variés pour les Saluts du Saint Sacrement. En notation grégorienne avec signes rythmiques* (Tournai). [608]

**G. Bas**, *Proprium Sanctorum. Cantum gregorianum harmonice modulavit J. B. ad normam editionis rhythmicae a Solesmensibus monachis exaratae* (Tournai 1922). [609]

**G. Bas**, *Missa pro defunctis et Exsequiarum ordo, necnon Officium defunctorum ad Matutinum in primo Nocturno, ad exemplar editionis Vaticanae. Cantum gregorianum harmonice modulavit J. B. ad normam editionis rhythmicae a Solesmensibus monachis exaratae* (Tournai). [610]

#### h) Bücher für Praxis und Schule.

**Alex. Bock**, *Der praktische Chorregent und Organist*. 7. vollst. umgest. Aufl. von Etts *Cantica Sacra* (Regensb. 1923). Auf Grund der vatikan. Choralreform benötigte Neubearbeitung der C. S. Die Auswahl der Stücke für allereinfachste Verhältnisse (Landchöre!) berechnet, allein manche auch für diese doch gar zu dürftig. Begleitung des Chorals leider nach „gewohnter“ Art mit Leittonhervorhebung. [611]

**P. Mies**, *Die Behandlung musikalischer Probleme im deutschkundlichen Unterricht der höheren Schulen* (IV. *Der gregorianische Gesang*) (Halbmonatsschr. f. Schulmusikpflege 1924, H. 3 u. 4). [612]

**M. Distler**, *Theoretisch-praktisches Choralbüchlein. Der studierenden Jugend gewidmet* (Graz und Wien 1922). Kleines Handbuch, zunächst für den Gebrauch an höheren Schulen bestimmt. Außer einer kurzen, die verschiedenen Gebiete der Theorie gut zusammenfassenden Chorallehre bietet es die Festmessen der unbefleckten Empfängnis Mariens und von Christi Himmelfahrt (Ordinarium IX und VIII), das Requiem, die Sonntags- und Muttergottesvesper, besondere Gesänge zum sakr. Segen, bei Andachten, zum Begräbnis. So eignet es sich auch für Landchöre. Es ist zu bedauern, daß keine rhythmischen Zeichen beigegeben wurden. Die Beigabe einer deutschen Übersetzung zumal der fremden Vesperpsalmen wäre auch für Gymnasiasten nicht ohne großen Gewinn. [613]

#### 3. Polyphonie.

**Herm. Müller**, *Aus der klassischen Vokalpolyphonie. Vortrag auf der Kölner Kirchenmusikwoche am 12. Juni 1924* (Greg.-Bl. 48 [1924] 33—41). Nach dem Hinweis, daß die klass. Vokalpolyphonie Leben, gottesdienstliches und musikalisches Leben ist, gibt Redner an Hand meisterhafter Darbietungen von Werken Victorias, Palestrinas, Andrea Gabrielis, Leo Haßlers, Orlando Lassos und Claudio Monteverdis einen lehrreichen Überblick über Entwicklung und Eigenart der klassischen Polyphonie und ihre Bedeutung im liturgischen Leben der Kirche. [614]

**N. Rousseau**, *Les affinités de l'art grégorien et de l'art palestrinien* (Rev. grég. 9 [1924] 119—120). Der Palestrinastil, aus der Kirche und für die Kirche geboren, steht auch in Form und Ausdruck durch seine Diatonie und seinen freieren Rhythmus dem Choral nahe. [615]

**V. d'Indy**, *Le motet et le cantique grégorien* (Rev. du Chant grég. 1923, 163—169). Vortrag auf dem Kongreß für Kirchenmusik zu Paris, Dez. 1922. [616]

**L. Boyer**, *L'„A Capella“* (Autour du Lutrin 1923, Sept. p. 24). Erklärung dieses Ausdrucks. [617]

**Alfr. Orel**, *Zur Frage der rhythmischen Qualität in Tonsätzen des 15. Jahrhunderts* (Z. f. M.-W. 6 [1924] 559—607). Verf. kommt durch Untersuchungen auf Grund aus dem Text gewonnener und musikalischer Kriterien zu folgenden Tatsachen und Gesichtspunkten: Die Notenschrift des 15. Jh. bringt wohl die rhythmische

Quantität, ihrem Wesen nach nicht aber auch die rhythmische Qualität zum Ausdruck. Die Mensurzeichen haben mit unserem Takte nichts zu tun . . . Die Betrachtung der die Motettkomposition insbes. der ersten niederländischen Schule beherrschenden Technik des verzierten cantus firmus ergibt, daß der Zusammenhang mit dem choralen cantus firmus nicht nur in melodischer Hinsicht besteht, sondern auch in rhythmisch-qualitativer Beziehung grundsätzlich Übereinstimmung herrscht, indem diese Kompositionen prinzipiell dem originalen Akzentrhythmus unterworfen sind. Neben diesen textlichen Momenten machen sich frühzeitig auch solche rein musikalischen Charakters geltend, und zwar sowohl auf melodischem (bisher nur Wiederholung und Sequenz gewürdigt) wie auf akkordlichem Gebiete (harmonisches Empfinden). Den Ausgangspunkt bilden . . . die Kadenzen (vorerst Dreiklangsfolge Dominante — Tonika) . . . Die Identifizierung von natürlichem Akzent und Gewicht . . . bewirkt in ihren Anfängen beim Aufkommen von Nebenakzenten neben den textlichen manchmal geringfügige Alterationen . . .“ Es folgt das Problem der Übertragung, erläutert an „Christ ist erstanden“. [618]

**Knud Jeppesen, *Palestrinastil med saerligt Henblik paa Dissonans Behandlingen*** (Kobenhavn) (vgl. Jb. 3 Nr. 456). „Der Dissonanz, die sowohl als sekundäres wie als primäres Phänomen in P.s Musik eine Rolle spielt und selbst als poetisches Ausdrucksmittel immer größere Bedeutung gewinnt, ist der Hauptteil der Arbeit gewidmet. Verf. hat sich auf dem Gebiet der Musiktheorie bis zum Ausgange des 16. Jh. gut umgesehen und auch die allgemein zugänglichen praktischen Quellen für seine Frage klug ausgenutzt. Er zeigt die Verwendung der Dissonanz in der alten Praxis, bes. in der Zeit um 1500 und weist ihren verfeinerten Gebrauch bei P. auf“ (J. Wolff im Arch. f. Mus.-Wiss. 5 [1923] 335). Vgl. auch die ausführliche Besprechung von A. Orel in Z. f. M.-W. 6 [1924] 470—472: „Der Palestrinastil bedeutet den völligen Gleichgewichtszustand zwischen den zwei verschieden dimensional Ideen, deren Ideale: einerseits »der vollständige Dreiklang in möglichst klangschöner Disposition«, anderseits »die schrittweise diatonische Bewegung« hier gleichzeitig verwirklicht sind. Das Kriterium dieses Gleichgewichtszustandes ist »die strenge, schrittweise Behandlung der Dissonanz«.“ [619/20]

## Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert.

Von Adolf Rücker.

### I. Hss.-Kunde; Allgemeines.

**R. P. Blake, *Georgian Theological Literature*** (Journ. of Theolog. Stud. 26 [1924] 50—63). Kurze Übersicht über den 1. Bd. von *Kekelidses Geschichte der georgischen Literatur* (Tiflis 1923), wo auch das liturg. Schrifttum behandelt wird. Vier Perioden der Entwicklung werden unterschieden: 1. Vorherrschaft Jerusalems bis zum Ende des 10. Jh.; 2. Führung Konstantinopels vom 11.—13. Jh.; 3. Wiederherstellung des Typikons von Saba, 13.—17. Jh.; 4. Die Periode der Russifizierung, 18. Jh. [621]

**F. Macler, *Ile de Chypre. Notices des manuscrits arméniens*** (Rev. de l'Or. Chr. 23 [1922/3] 172—198). Kurzer Katalog einer Sammlung von 65 armenischen Hss.; die meisten sind liturg. Bücher. [622]

**G. Cuendet, *Notice de deux manuscrits arméniens vus à Genève*** (Revue des Études arméniennes II [1922] 117—119). Die Universitätsbibliothek von Genf besitzt ein armenisches Lektionar (Evangelien, Briefe) für die Hauptfeste des Jahres, aus dem 17./18. Jh., und eine Amulettrolle mit einem Bilde des „hl. Kyprianos“, vom J. 1625. [623]



S. Grébaut, *Manuscripts éthiopiens appartenant à M. N. Bergey* (Rev. de l'Or. Chr. 22 [1920/1] 426—42). Ausgabe und Übersetzung einer Hs. aus Privatbesitz, enthaltend I. Weddâsê Mârmâm, Lobpreisungen Mariens für die 7 Tage der Woche; II. Weddâsê wa-Genâj, Lobpreisungen und Danksagungen. [624]

P. Sbath, *Manuscripts orientaux de la bibliothèque du R. P. Paul Sbath* (Échos d'Orient 26 [1923] 299—339, 455—477; 27 [1924] 63—85, 201—221, 339—58). Der eifrige syr. Priester, vor dem Kriege Prof. am syr. Kolleg der französ. Benediktiner in Jerusalem, hatte bereits früher eine ansehnliche Sammlung oriental., meist arab. Hss. zusammengebracht, die durch die Kriegswirren fast ganz verloren ging. Nun ist es in verhältnismäßig kurzer Zeit seinem Spürsinn gelungen, wieder gegen 1000 Bände zu sammeln, deren Verzeichnis er veröffentlicht; wenn auch die meisten späte Übersetzungen sind, so finden sich darunter auch einige sehr wertvolle Stücke. Für die Liturgiewiss. kommen in Betracht: 23. Arab. Horologion übersetzt vom Patriarchen Euthymios al Hamaui († 1637). — 40. Arab. Übers. der Didaskalia (10. Jh.). — 61. Maronit. Missale (Karšuni des 17. Jhs.). — Hymnus Akathistos, Psalmen und Cantica (15. Jh.) mit Miniaturen. — 70. Liturgiekommentar des Dionysios bar Salibi (17. Jh.). — 72. Melkit. Liturgie in syr. Sprache (v. J. 1162). — 73. Dasselbe, syrisch-arabisch (12. Jh.). — 76. Chaldäisches Brevier (18. Jh.). — 82. Dasselbe (v. J. 1769). — 87. Syr.-arab. Rituale (17. Jh.). — 101. Processionale der syr. Kirche (v. J. 1409). — 105. Syr. Brevier 18. Jh.). — 121. Arab. Evangeliar des byzant. Ritus (15. Jh.). — 151. Verschiedene Zeremonien des byzant. Ritus (18. Jh.). — 160. Chaldäisches Missale (18. Jh.). — 164. Offizien der chald. Kirche (17. Jh.). — 180. Trauungsrituale der syr. Kirche (16. Jh.). — 181. Syr. Missale (17. Jh.). — 202. Byz. Euchologion, übersetzt von Meletios von Aleppo (v. Jh. 1633). — 216. Kl. byz. Euchologion, die 3 Messen enthaltend (v. J. 1834). — 217. Byz. Rituale (Anf. des 19. Jhs.). — 236. Arab. Erklärung der byz. Messe von Joh. Nathanael, übersetzt von Makarios v. Antiochien (v. J. 1757). — 245. Das göttliche Gastmahl, eine Apologie des Gebrauchs des gesäuerten Brotes, gegen die Lateiner, von Eustratios Argentis (v. J. 1742). — 252. Kontroverse über die Konsekrationsformel, von Elias Fachr v. J. 1747). — 274. Die Transsubstantiation nach der griech. Kirche, von Sebastros Kymenites aus Trapezunt (18. Jh.). [625]

A. Fortescue, *The Uniate Eastern Churches. The byzantine Rite in Italy, Sicily, Syria and Egypt*. Der Verfasser des Buches *The Mass* (über die franz. Übers. s. Jb. 3 Nr. 50) hat wie in seinen anderen Werken (*The Orthodox Eastern Church*, [Ldn. 3. Tausend 1920] und *The lesser Eastern Churches* [1913]) so auch in seinem letzten, nach seinem Tode von G. D. Smith herausgegebenen Buche der Liturgie stets große Aufmerksamkeit geschenkt. Hier kommt hauptsächlich der Abschnitt S. 176—184 in Frage, wo in kurzem Überblick die speziellen liturg. Verhältnisse der Italograeci behandelt werden. Leider hat uns F. die geplanten Monographien über die andern unierten Kirchen nicht mehr schenken können. [626]

G. Graß, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 12. Jahrhundert* (Collectanea Hierosolymitana II. Paderb. 1923). Der Kampf des Markus ibn al Qanbar gegen verschiedene Gebräuche seiner Kirche und die aus diesem Anlaß entstandenen (arabischen) Streitschriften, die uns G. in Übersetzung vorlegt, haben dem Verfasser die Möglichkeit gegeben, uns ein lehrreiches Bild von den liturg. Verhältnissen der koptischen Kirche im 12. Jh. zu zeichnen. In dem einleitenden Kapitel erhalten wir einen Abriß der Entwicklung bis zu jenem Zeitpunkt. Die von Markus angestrebten Reformen bezogen sich auf die Notwendigkeit der geheimen Beicht (gegenüber dem merkwürdigen Brauch, die Sünden vor dem aufsteigenden Rauch des Weihrauchfassens zu bekennen), auf den Kommunionempfang in jeder Messe und auch außerhalb derselben und die damit verbundene Forderung der Reservatio Sanctissimi, auf die Ablehnung der Sitte, nach der Kommunion den Mund mit Wasser auszuspülen und Bohnen zu essen. Ferner werden behandelt die Fasten-

praxis (F.-zeiten, F.-dauer), die Beschneidung, die *γονυκλισία* am Pfingstfest, die Zusammensetzung des Weihrauchs, die Form des Kreuzzeichens, die Vorschrift, barfuß die Kirche zu betreten, die Haartracht der Mönche und Kleriker u. a. m. — G. stellt alle diese Fragen in den geschichtlichen Zusammenhang, und so wird sein Buch zu einem sehr wichtigen Beiträge zur Geschichte der koptischen Liturgie. [627

R. Janin, *Les Églises orientales et les Rites orientaux* (Paris 1922). Das aus einzelnen Artikeln der *Échos d'Orient* herausgewachsene Buch enthält bei der Behandlung der einzelnen nicht-unierten und unierten Kirchen auch Abschnitte über deren Ritus; bei der letzteren Gruppe werden stets die Entlehnungen aus dem lateinischen Ritus notiert. Beigegebene Bilder veranschaulichen besonders liturg. Kleidung und Geräte. [628

H. Ball, *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben* (Mnch. 1923). Die 3 „byzantinischen“ (der Name ist nicht recht gewählt, noch weniger die an sich recht schöne, aber „russische“ Ausstattung) Heiligen sind Johannes Klimax, Ps.-Dionysios Areiopagites und Symeon der Stylit. Der Verf. hat sich in den Geist des orientalischen Christentums nach gewissen Seiten hin gut eingelebt; auch sein Stil hat etwas von orientalischer Glut. Aber der Dichter siegt zuweilen über den Wissenschaftler. So verschafft das Buch wohl manche Einsichten in das Wesen des christl. Orients, muß aber mit Kritik benutzt werden. Für uns kommt bes. der 2. Teil in Betracht, da liturg. Fragen bei dem Kultmystiker D. öfters besprochen werden. Der „Heilige Dionysius“ scheint jedoch von B. weit überschätzt. Nach ihm hätte D. erst die Antike und die Gnosis endgültig überwunden und dem Christentum unterworfen. Ps.-Dion. ist aber im Grunde nur ein allerdings bedeutender Zusammenfasser des vor ihm von den Vätern Geleisteten; sein starker Systematisierungsdrang aber ist eher ein Abstieg und hat bes. auch die verhängnisvolle Auflösung des Kultes in subjektiven Symbolismus gefördert. Diesen Gesichtspunkt hat B. nicht beachtet. Er betrachtet den Ps.-Areiop. auch als den, der „innerhalb der Kirche... den Konflikt zwischen Klerus und Mönchtum“ entschieden habe. Nun hat Ps.-Dion. einen Platz in der „Verkirklichung“ des Mönchtums. B. aber hat das ganze Bild schief gezeichnet. Zunächst beurteilt er das Mönchtum ganz nach Reizenstein u. a. nach einzelnen Auswüchsen, von denen die Quellen berichten. Dann passiert ihm das Unglück, daß er das, was Ps.-Dion. *Eccl. Hier.* VI 1, 1 (vgl. III 3, 7) von den *Energumenen* sagt, auf die Mönche bezieht, obwohl diese doch VI 1, 3 ganz anders beurteilt werden! Man kann sich denken, welches Zerrbild dadurch entsteht (s. bes. S. 202, 212 ff.). Als Beispiel der merkwürdigen Textbehandlung durch B. sei noch S. 215 f. genannt. Ap. Konst. VIII 26 steht, der Exorzist werde nicht ordiniert, weil seine Gabe ein freies Charisma Gottes sei; wenn er Hierarch werden solle, müsse er ordiniert werden. Die Stelle hat mit dem Mönchtum nichts zu tun. B. aber schreibt, nach dieser Stelle besitze der m ö n c h i s c h e Exorzist die P r i e s t e r w ü r d e a u c h o h n e ausdrückliche Ordination; auf sie habe das Mönchtum seine Reserve gründen können; Dion. aber beziehe sie *Eccl. Hier.* V 3, 5 auf das göttliche Los, das auf Matthias fiel usw. In der Tat haben diese beiden Stellen nichts miteinander zu tun (Stiglmayer hat nur in einer Note zu V 3, 5 zur Erläuterung auf Ap. K. VIII 26 hingewiesen). — Die Schilderung der 3 Reiche S. 202 ist gar nicht dionysianisch (weshalb wird statt Katechumenen immer Katecheten gesagt?). — Die so wichtige Frage nach dem Verhältnis von Amt und Pneuma und nach der Stellung des Ps.-Areiop. zu ihr ist also nicht gelöst. Auch auf die Frage nach Verhältnis von Gnosis, Mönchtum, Liturgie, Sakrament werden zwar geistreiche Streiflichter geworfen; aber eine Lösung wird nicht gegeben. Die Tatsache, daß das Mönchtum aus der Mysteriengnosis hervorging, ist keineswegs „unumstößlich“ erwiesen (S. 172); über die *κατοχοι* vgl. jetzt Fr. v. Woess (Nr. 197). Pachomios war n i c h t „Serapisinkluse“. — S. 102 wird die Stelle *Eccl. Hier.* III 3, 12 „Wie sollte uns das Abbild Gottes anders eingeprägt werden als durch die heiligsten

Gottestaten, an die der Priester durch seine Worte und Handlungen immer erinnert. Wir tun es, wie die Schrift sagt, zu ihrem (der Schrift also, nicht zu „seinen“) Angedenken“ durch das in Klammern Eingefügte mißverstanden; denn das „ihrem“ bezieht sich natürlich auf die Gottestaten, nicht auf die Schrift. Es ist die *ἀνάμνησις* der Heilswerke im Meßkanon gemeint. B. aber sieht darin den „überraschenden Schritt —, Christus und die Offenbarungsschriften zu identifizieren“. — 136 Nr. 9 wird das Werk des Hippolytos über die Häresien noch als gnostische Philosophumena eines unbekannten Autors zitiert. — 132: Die Aionfeier in Alexandria ist nicht das Fest eines „gnostischen Bundes“ und stellt nicht „die Geburt des Äon Christus und seinen Reigen um die obere Weisheit, die Hagia Sophia, dar“. — Es fällt auf, daß B. nun gerade von dem zuerst gnostischen Epiphaniefest nicht spricht. — Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß das Buch bei aller Geistreichigkeit doch kein zuverlässiges Bild des byzant. Christentums gibt.

O. C. [629]

N. v. Arseniew, *Der russische Mensch und der Geist der morgenländischen Kirche* (Der Leuchter. Jb. d. Schule d. Weisheit hg. von Gr. H. Keyserling 5 [1924] 187—234) schildert in ergriffenen Worten das morgenländische Christentum als den Reichtum des russ. Menschen; dessen Inbegriff aber ist die Freude über die Auferstehung, die sich in der Liturgie äußert. Diese Art ist urchristlich und allgemein christlich; sie ist in der morgenl. Kirche herrschend geblieben, während man „in einer gewissen, bedingten Weise“ sagen kann, im Mittelpunkt des abendl. religiösen Erlebens stehe der leidende Christus [das ist richtig nicht für die lat. Liturgie, aber für die außerlit. abendl. Frömmigkeit seit dem spätern MA]. Die Osterliturgie ist „schon jetzt Teilnahme an Seiner Auferstehung“. — Die Sakramente, bes. die Eucharistie, tragen die Verklärung in das irdische Wesen und wirken die Gemeinschaft des Leibes Christi. Wenn A. hier die „formelle juristische Autorität“ ablehnt, so berührt er damit gerade eine Schwäche der morgenl. Kirche. Vgl. dazu H. Plat z (Nr. 28). Religiöse Kunst (Ikone).

O. C. [630]

N. v. Arseniew, *Ostkirche und Mystik. I. Vom Geist der morgenländischen Kirche. II. Verklärung der Welt und des Lebens in der christlichen Mystik*. Mit einem Geleitwort des Herausgebers. (Aus der Welt christl. Frömmigkeit, hg. von Fr. Heiler, Bd. 8, Munch. 1925.) I ist eine erweiterte Herausgabe von Nr. 630. Auch II schildert in sehr schöner, begeisterter Weise, wie durch das Leben in Christus das ewige Leben der Verklärung in diese Welt hineinragt, wie vor allem in der Liturgie, die A. richtig als ein Gegenwärtigwerden Christi im Mysterium schildert, die Auferstehung Christi sich der Welt mitteilt. Gut wird der Unterschied zwischen der außerchristl. und christl. Mystik hervorgehoben. Das Büchlein zeigt, wieviel von dem Geiste der alten Kirche, die noch keine „Polarität“ kannte, sondern die Überwindung des Leides und der Sünde durch Tod und Auferstehung Christi predigte, bes. in der oriental. Liturgie lebendig geblieben ist. Der Mysteriengedanke ist gut erfaßt, könnte aber noch schärfer herausgearbeitet werden; dasselbe gilt von der Epiklese (S. 74 ff.; vgl. oben die 2. Miszelle).

O. C. [631]

Th. Spáčil S. J., *Conceptus et Doctrina de Ecclesia iuxta Theologiam Orientis separati*. Sectio I. *Doctrina Photii*. Sectio II. *Doctrina Librorum Symbolicorum (Orientalia Christiana, Romae 1923)*. Sectio III. *Doctrina theologorum recentiorum* (ebda 1924). Der Prof. der vergleichenden Dogmatik am päpstl. Orientinstitut gibt unter reichen Literaturhinweisen, bes. auf ältere Lit., eine Übersicht über die Ecclesiologie des schismatischen Orients (bes. Griechen und Russen), eingehender über die Kontroverspunkte (Sichtbarkeit, Primat usw.). Die liturgiesystematische Forschung wird den Schriften manchen Hinweis entnehmen können. Eine Reihe Bemerkungen historischer Natur f. d. Lit.-Gesch. In I: Photius nahm nicht lit. Unterschiede zu Beweggründen seines Handelns, sondern verwandte sie höchstens, wenn seine Politik es ratsam erscheinen ließ (35). In II: Das sog. *Symb. Athanasianum*



wird bei den Russen durch die Liturgie anerkannt (58). Nach dem *Catechismus Philareti* ist die Kirche geeint durch Hierarchie (Handauflegung) und Sakramente (64). Unterschied der Bischöfe und Priester größer als im Abendland (66). In III: Die gesamte mod. Theol. spricht der Kirche die *potestas ordinis, seu sanctificationis, vel »potestatem mysteria sacra agendi«* zu (51). Ein großer Teil der Theologen nimmt nur moralische Wirksamkeit der Sakramente an (54). Die Gründe zur Ungültigkeit der Taufe (86), besonders der der Lateiner *ob defectum trinae immersionis* (88). Bis 1920 absolute Wiedertaufe der Lateiner bei den Byzantinern (89). Die Zeugnisse der oriental. Liturgien für den Primat Petri (121 f.) werden von vielen Theologen „als poetische Redewendungen“ und deshalb als nichts beweisend hingestellt (131 f.).

A. W. [632]

## II. Eucharistische Liturgie.

K. Lübeck, *Eucharistie und griechische Orthodoxie* (Priester und Mission. Jahrbuch der Unio cleri pro missionibus 1923, 52—63). Über die Aufbewahrung der Eucharistie bei den Griechen, über die Messe (Häufigkeit der Zelebration, Besuch und Haltung der Gläubigen), Kommunionempfang (meist nur einmal im Jahre, Vorbereitung, Danksagung, Spendung an Täuflinge).

[633]

*Missale juxta ritum Ecclesiae apostolicae Antiochenae Syrorum auctoritate recognitum*. Typis Patriarchalibus in Seminario Sciarfensi de Monte Libano 1922. Über dieses von dem Patriarchen Rahmani herausgegebene Missale s. o. S. 187 ff.

[634]

S. A. B. Mercer, *The Anaphora of the Holy and Blessed John* (Journal of the Society of Oriental Research 6 [1922] 21—33). Ders., *The Anaphora of St. Gregory (Ethiopic)* (ebda 7 [1923] 27—34). Ders., *Anaphora of the Three Hundred and Eighteen Orthodox* (ebda 8 [1924] 66—75). M. hat bereits 1915 in seinem Buche *The Ethiopic Liturgy* (s. Jb. 1 Nr. 255) den *Ordo communis* der äthiopischen Messe und die Normalanaphora „der Apostel“ ins Englische übersetzt. In der von ihm herausgegebenen oben genannten Zeitschrift setzt er die Übersetzungen fort; so brachte der 1. Jahrg. (1917) die Übertragung der *Anaphora of Our Lord*, der 3. Jahrg. die *A. of Our Lady*, der 4. die *A. of St. John Chrysostome*. Es wäre sehr dankenswert, wenn nun in nicht zu weiten Zeitabständen alle übrigen Formulare in gleicher Weise zugänglich gemacht würden. Vorausgesetzt muß aber werden, daß die Übersetzung absolut zuverlässig ist, was nach einer Mitteilung von Prof. Euringer nicht durchweg der Fall ist.

[635—7]

K. Lübeck, *Die Kommunionriten des Orients* (Priester und Mission. Jahrbuch der Unio cleri pro missionibus 1924, 61—70). Ausgehend vom griech. Ritus, der am ausführlichsten geschildert wird, wird der Ritus der verschiedenen orientalischen Kirchengruppen auf Grund der vorhandenen Literatur, die für weiteres Studium sorgfältig angeführt wird, angegeben. Am Schluß wird auf die von Papst Pius X. gegebene Erlaubnis verwiesen, wonach im Orient Unierte und Lateiner die Kommunion nach einem beliebigen Ritus empfangen dürfen.

[638]

B. Leib, *Deux inédits Byzantins sur les Azymes au début du XII<sup>e</sup> siècle* (Orientalia christiana Vol. II, 3. Rom 1924). Diese Arbeit aus dem Päpstlichen Orientalischen Institut macht uns mit zwei bisher unedierte[n] Schriften aus dem Azymenstreit bekannt. Zunächst gibt L. einen Überblick über den Verlauf dieses Streites im 11. Jh. und analysiert dann sehr eingehend den Standpunkt der beiden Parteien. Das 3. Kap. befaßt sich mit einleitenden Fragen zum ersten Traktat; als Resultat ergibt sich, daß der Patriarch Simeon II. von Jerusalem nicht, wie die Hss. angeben, der Verfasser sein kann; eher dürfte die Schrift, die den Beweisgang eines Briefes des Abtes Bruno von Segni widerlegen will, einem Niketas von Nikaia angehören. Der zweite Traktat stammt von dem Patriarchen Johannes von Antiochien, der, nachdem er sich mit den Kreuzfahrern verfeindet hatte, sich nach Konstantinopel

zurückzog und dort die Schrift verfaßte. Genaue Angaben über die Hss. und eingehende Analysen des Inhalts gehen der sorgfältigen Ausgabe beider Traktate voran. [639]

### III. Sakramentenspendung und verwandte Riten.

E. N. Passiljanin, *Die Sakramente der russischen Kirche*. Deutsch von R a n f f (Neustadt i. Sa. 2 1924). Übersetzung eines populären Schriftchens, das im 1. Teile Belehrungen über die Sakramente mit allerlei Beispielen bringt, im 2. Teile eine knappe Schilderung des Ritus bei der Spendung nach H e r m o g e n (Bischof von Pskow), *Lehre von dem Gottesdienst der orthodoxen Kirche* (Petersburg 1916). [640]

A. Gladel, *Übersetzung des Buches des Leuchters, d. i. der Gebete bei der Spendung der letzten Ölung nach äthiopischem Ritus* (Theol.-prakt. Quartalschr. 1924, 650/65). Deutsche Übersetzung nach der römischen Ausgabe; die Einleitung umfaßt nur wenige Zeilen und besagt, daß die Arbeit von M. Ch a i n e (s. Jb. 2 Nr. 351) benutzt worden ist. [641]

L. Villecourt O. S. B., *La lettre de Macaire, évêque de Memphis, sur la liturgie antique du Chrême et du Baptême à Alexandrie* (Le Muséon 36 [1923] 33—46). Übersetzung und Bemerkungen zu dem (arab.) Briefe des Makarius; V. will dadurch Gelegenheit geben, über die (legendäre) Ansicht, daß in Alexandrien nur einmal im Jahre die Taufe gespendet worden sei, ein Urteil zu fällen. Der Brief enthält auch Angaben über die Aufbewahrung der Eucharistie am Palmsonntag für die Karwoche und über die Fußwaschung am Gründonnerstage. Mit dieser Arbeit steht V.s Aufsatz: *Un manuscrit arabe sur le saint chrême dans l'Église copte* (s. Jb. 2 Nr. 350) im Zusammenhang. [642]

Bischof A. Bludau, *Der Katechumenat in Jerusalem im 4. Jahrh.* (Theologie und Glaube 16 [1924] 225—42). Unter Zugrundelegung des Pilgerberichts der Aetheria und Benutzung anderer einschlägiger Angaben erhalten wir ein abgerundetes Bild der Katechumenatspraxis in Jerusalem: Einschreibung der Kompetenten, Unterricht der Taufbewerber, die *redditio symboli*. Angefügt sind noch Abschnitte über die mystagogischen Katechesen (hier hätte vielleicht auch die *Μυσταγωγία* des Testamentum D. N. J. Ch. und das, was D r e w s in den Theol. Studien und Kritiken 74 [1901] 164—66 dazu sagt, erwähnt werden können) und über die Übersetzung der Texte ins Syrische. [643]

J. Tixeront, *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes* (Paris 1921). Das 12. Kapitel ist dem „Matal“, dem armenischen Tieropfer, gewidmet, das sowohl als Fortsetzung des alttestamentlichen Opfers wie auch der altchristlichen Agape gelten kann; das Fleisch wird zum Teil den Priestern gegeben, zum Teil den Armen für eine gemeinsame Mahlzeit. [644]

S. Grébaut, *Prière pour conjurer les démons* (Rev. de l'Or. Chr. 23 [1922/3] 199—208). Ausgabe und Übersetzung eines längeren exorzistischen Gebets; am Schluß magische Namen: Sádor, Aládor, Dánát, Adérá, Rodás. [645]

### IV. Kirchliches Festjahr; Heiligenkalender.

Bischof A. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria (Eucherta) im 4. Jahrhundert* (Das Heil. Land 67 [1924] 57—64; 73—76; 68 [1924] 17—22; 41—49). Ein kurzer kommentierender Bericht, der wertvoll ist durch die zahlreich angeführte und verwertete Spezialliteratur, und die Richtersche Übertragung öfters berichtet. A.W. [646]

H. Delehaye, *Le Calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535/6* (An. Boll. 42 [1924] 83—99). Der „Ordo divini officii“ vom 21. Okt. 535 bis 22. März 536, der bereits von Duchesne (vgl. Jb. 3 Nr. 217) und von Pfeilschifter (vgl. Jb. 1 Nr. 281) behandelt wurde, wird hier noch einmal abgedruckt, mit Kommentar versehen und zusammen mit anderen Urkunden für eine Aufzählung der Kirchengebäude und kirchlichen Festfeiern benutzt. Die Titel Phoibammon und Anniane

gehen auf die Gründer der Kirchen, nicht auf den Patron derselben zurück. Außer der Fastenzeit fanden Gemeindegottesdienste an Sonntagen, an Bußtagen (*ἡμέρα μετανοίας*) und an Heiligenfesten statt. Letztere haben noch keine eigentlichen Oktaven, werden aber bisweilen auf 2—4 Tage ausgedehnt. [647]

**H. Goussen**, *Über georgische Drucke und Handschriften die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend* (Liturgie und Kunst IV [1923] 1—42). Nach dem von Kekelidse herausgegebenen Jerusalemer Kanonarium des 7. Jh. (vgl. Jb. 1 Nr. 266), dem *Rituale Armenorum* (ed. Conybeare) und einer Anzahl georgischer Hss. hat G. den Fest- und Heiligenkalender Jerusalems (vgl. auch Jb. 1 Nr. 267/8) zusammengestellt, und neben den topographischen auch wertvolle Bemerkungen liturgiegeschichtlicher Art hinzugefügt. Vgl. dazu *Analecta Bollandiana* 42, 137—140 und *Theol. Revue* 23 (1924) 290—94. [648]

**A. Heisenberg**, *Zur Feier von Weihnachten und Himmelfahrt im alten Jerusalem* (Byz. Zschr. 24 [1924] 329—335). Das von Baumstark (Or. Chr. 2 6, 223 ff.) für Jerusalem erschlossene alte Geburtsfest 40 Tage nach Ostern bzw. am 18. Mai ist weiter nichts als die Feier des Festes der Unschuldigen Kinder. Das Himmelfahrtsfest wurde vom Pfingstfest, mit dem es bis dahin zusammen gefeiert wurde, losgetrennt und auf den 40. Tag nach Ostern verlegt, als um 400 die Himmelfahrtskirche auf dem Gipfel des Ölbergs erbaut worden war. [649]

**J. Fernhout**, *De Martyrologii Hieronymiani fonte, quod dicitur Martyrologium Syriacum* (Dissertation, Groningen 1922). Im 1. Teile werden die Artikel des *Mart. Hieron.* herausgehoben, die in dem jenem zugrunde liegenden Exemplar des Martyrologiums von Nikomedien nach Ansicht des Verf. gestanden haben müssen, und im einzelnen untersucht. F. gesteht selbst, daß er keine abschließenden Resultate bieten kann; man kann auch gar nicht erkennen, nach welchem Prinzip er die Auswahl getroffen hat. Dieser Teil ist unbefriedigend, und die Untersuchung muß noch einmal gemacht werden. Der 2., gesondert paginierte Teil behandelt das *Mart. Syriacum*, die Erweiterung, die in das *Mart. Hier.* eingearbeitet worden ist, und verschiedene Einzelfragen. Die Einarbeitung müsse zwischen 422 und 544 und zwar in Rom erfolgt sein, nicht erst in Oberitalien. [650]

**Ter Israel**, *Le synaxaire arménien*. IV. *Mois de Tré* (Patrologia orientalis XVII, 1). V. *Mois de Kalotz* (P. O. XVIII, 1). Damit ist die von G. Bayan unternommene Ausgabe des armenischen Synaxars mit französ. Übers. bis zum 5. Monat fortgeschritten; die 3 ersten Bände erschienen 1910 und 1920. [651]

*Le Synaxaire arabe jacobite* (rédaction copte). IV. *Les mois de Barmahat, Barmudah et Bachons* par R. Basset (Patrologia orientalis XVI, 2). [652]

**S. Grébaut**, *Un fragment de Ménologe éthiopien*. II. *Le mois de Teqemt* (Rev. de l'Or. Chr. 22 [1920/1] 95—99). Die Fortsetzung der Jb. 3 Nr. 521 notierten Ausgabe. [653]

**S. Grébaut**, *Quelques Ménologes éthiopiens. A propos du Synaxaire* (Rev. de l'Or. Chr. 22 [1920/1]). Der Monat Tâhschâsch. Text, Übersetzung und Synopse dieses Textes und des arabisch-jakobitischen und arabisch-koptischen Synaxars. Vgl. Jb. 3 Nr. 520. [654]

**H. Delehaye**, *Synaxarium et Miracula S. Isaiae prophetae* (An. Boll. 42 [1924] 257—65). Abdruck des Textes aus der Menologion-Hs. Bodl. Barocc. 240 fol. 72v—78. [655]

**J. et P. Hobeika**, *Homélies syro-maronites sur l'Eucharistie* (Baskinta [Liban] 1924). Das Büchlein enthält den syrischen Text mit arabischer und französischer Übersetzung zweier Madrašê (metrischer Hymnen) für das Fronleichnamsfest. Aus dem Vorwort erfahren wir, daß sie von 'Abd el Meshîh Libian † 1742 stammen und aus dem nur handschriftlich verbreiteten 3. Bande des maronitischen Festbreviers entnommen sind; von demselben Verf. stammen noch 14 andere Offizien. [656]

**K. Holl**, *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche* (Abh. der Preuß. Akad. der Wissensch. 1923, Phil.-Hist. Klasse Nr. 5, Brl. 1924). Die Ent-



wicklung der Fastenzeiten in der griech. Kirche hat eine Vierzahl hervorgebracht: 1. das große Fasten vor Ostern, 2. ein Fasten vor Weihnachten, 3. das Apostelfasten, 4. das Marienfasten. Den Ausgangspunkt dieser Entwicklung bildet die *τεσσαρακοστή* vor Ostern, die bereits um 300 üblich geworden ist; der Abschluß fällt in das Ende des 12. Jh. Was dazwischen liegt, m. a. W., wie sich die drei anderen Fastenzeiten entwickelt haben, will H. in dieser wichtigen und inhaltsreichen Abhandlung untersuchen. Zu diesem Zwecke wendet er sich zunächst (I) der Entstehungsgeschichte der Feste zu, denen die Fastenzeiten zugeordnet sind. Für das Weihnachtsfest konnte er auf die Resultate der Forschung verweisen. Verwickelter liegen die Verhältnisse bei dem Apostelfeste vom 29. Juni und der *κοίμησις* am 15. August. Das erstere ist nach H. Anfang des 6. Jh. von Rom her in Konstantinopel übernommen worden. Ein ursprünglich mit Epiphanie zusammenhängendes allgemeines Marienfest wurde um 460 in Jerusalem am 15. August gefeiert und allmählich als *κοίμησις*-Fest spezialisiert. Daß man gerade den 15. August wählte, soll seine Erklärung darin finden, daß dieses das Datum des Eintritts der Sonne in das Sternbild der Jungfrau und zugleich des heliakischen Unterganges der Spica, des hellsten Sternes dieses Sternbildes (Madonna mit den Ähren!) ist. Das Fest ist dann allmählich in Armenien, Ägypten und schließlich in Konstantinopel übernommen worden; von dort ist es in das Abendland gekommen. — In dem II. Abschnitte handelt H. von den mit diesen Festen in Beziehung gesetzten Fastenzeiten. Außer der großen *τεσσαρακοστή* vor Ostern lernen wir zuerst ein Fasten nach Pfingsten kennen, das später, zunächst noch ohne sachliche Verbindung mit dem Fest vom 29. Juni, Apostelfasten genannt wurde. Es findet sich bei den Monophysiten ebenso wie bei den Nestorianern (unter dem Namen „Eliasfasten“) und dürfte darum in seiner Grundlage in der Zeit vor der Trennung entstanden sein. Ein Fasten vor dem Weihnachtsfeste ist für Antiochien schon zu Beginn des 6. Jh. anzunehmen, und spätestens Ende des 7. hat sich in der griechischen Kirche in Angleichung an das österliche Fasten eine vierzigtägige Fastenzeit nach Pfingsten und vor Weihnachten ausgebildet. Von dem Marienfasten vor dem 15. August findet sich im Orient vor der arabischen Eroberung keine Spur. Erst zur Zeit des Papstes Nikolaus I. hat die Kirche von Konstantinopel es vom Abendlande übernommen und nach einigen Schwankungen auch erhalten. — Die mit reichen Quellenbelegen ausgestattete Abhandlung bildet eine feste Grundlage für die weitere Erforschung dieser komplizierten Fragen, wenn auch im einzelnen manche Korrekturen und Vertiefungen erforderlich sein werden.

[657]

K. Lübeck, *Die Fastenzeiten der katholischen Riten des Orients* (Das Hl. Land 66 [1922] 17—24; 58—63). Kurze Darlegung über die gegenwärtige Praxis; am ausführlichsten sind die unierten Griechen behandelt.

[658]

L. Villecourt O. S. B., *Les observances liturgiques et la discipline de jeûne dans l'Eglise copte* (Le Muséon 36 [1923] 249—92). Handelt über die „Lampe der Finsternis“ genannte theologische Enzyklopädie des Abû-l-Barakât (vollendet um 1320): Hss., edierte Stücke daraus, Benutzung, Quellen. Als „Anhang“ gibt V. Auszüge aus dem 6. Kap. über die liturgischen Bücher der Kopten und Notizen darüber aus den Kapiteln 16—19; ferner aus Kap. 24 über die 8 „Töne“ und die in Kap. 16—19 erwähnten Melodieangaben, und ein alphabetisches Verzeichnis der Melodieanfänge; als 4. Anhang folgt der Aufbau (Reihenfolge der Gebete) im Morgen- und Inzens-offizium und in dem eucharistischen Gottesdienst. — Ein zweiter Artikel (ebda 37 [1924] 201—280) bringt I. Auszüge aus Kap. 12 und 13: Rubriken für den Celebrans und Angaben über die Tage, an welchen den verschiedenen Rangstufen die Abhaltung eines bestimmten Offiziums obliegt; ferner Abschnitt 19 aus Kap. 24 über die prinzipielle Ablehnung der Reservatio Sanctissimi durch die kopt. Kirche. II. Übers. von Kap. 16: Anweisungen über das Stundengebet. III. Übers. von Kap. 17. ein ausführlicher Kommentar über den Ritus und die Gebete der Messe. — Bei den Übersetzungen ist stets die betr. Stelle der drei Hss. (Paris Ar. 203, Upsala Or. 485,

Berlin Diez A. qu. M) angegeben, und die Anfänge der kopt. Gebete werden im Originaltext verzeichnet. — Diese Arbeit ist sehr zu begrüßen, da sie uns wichtiges Material aus der Enzyklopädie mitteilt, die uns als Ganzes wohl so bald nicht zugänglich sein wird. [659]

**M. Jugie**, *Le culte de Photius dans l'Église byzantine* (Rev. de l'Or. Chr. 23 [1922/3] 105—122). Ph. erscheint seit dem 10./11. Jh. in einigen wenigen Synaxarien als Heiliger. Andere Beweismomente, die Papadopoulos-Kerameus in der Byzantin. Zeitschrift VIII (1899) 647—71 anführte, sind nicht stichhaltig, die Verehrung hat sich auf einen engeren Kreis beschränkt. [660]

## V. Liturgische Poesie.

**J. Zonaras**, *Ἑρμηνεία τῶν ἀναστασιμῶν κανόνων τοῦ Ἱ. Διασκηνοῦ*. Ὁ Ἀθῶς Heft 3/4. Athen 1920. [661]

**W. J. Birkbeck** und **G. R. Woodward**, *The Acathist Hymn of the Holy Orthodox Eastern Church* (Ldn. 1917). Der griech. Text mit engl. Übersetzung. [662]

**H. J. W. Tillyard**, *The Canon of Easter, with music from a byzantine himnolous*. Laudate, Juni 1923, 1—11. [663]

**R. G. Woodward**, *Hymns of the Greek Church* (Ldn. 1922). Griech. Text mit engl. Übers. [664]

**C. Emereau**, *Hymnographi byzantini* (Échos d'Or.) 26 [1923] 419—439; 27 [1924] 195—200, 275—285, 407—414). Forts. des Jb. 3 Nr. 522 erwähnten sehr nützlichen Verzeichnisses, bis zum Namen Nikolaos Malaxos reichend; bedauerlicherweise scheint Platzmangel die Aufteilung in kleine Partien zu verschulden, so daß wir den Abschluß erst nach längerer Zeit erwarten dürfen. [665]

**V. Grumel**, *L'Auteur et la date de composition du Tropaire Ὁ Μονογενής* (Échos d'Oriens 26 [1923] 398—418). G. nimmt die Untersuchung, die J. Puyade (Rev. de l'Or. chrét. 17, 253—57) zu dem Resultat geführt hatte, Severus von Antiochien sei als Verfasser anzusehen, wieder auf; aus inneren Gründen hält er es für wahrscheinlicher, daß die Angabe des Chronisten Theophanes, Justinian habe das Stück zwischen 535—536 verfaßt, Glauben verdiene; auch die Zeitumstände lassen in jenem Jahre am ehesten die Möglichkeit zu, daß der Text von beiden Religionsparteien in ihre Liturgien aufgenommen wurde. [665 a]

**A. Tschobanian**, *La Roseraie d'Arménie*. Tome I. *Arakel de Sunik* (Paris 1918). II. *Nersès le Gracieux, Sarkis, Constantin d'Erzenga* (1923). Französ. Übers. der Hymnen und Lieder. [666]

**D. L. O'Leary**, *On a Directory fragment recently discovered in the Wadi n-Natrun* (Journ. of Theol. stud. 24 [1923] 428—32). Unter den von der Expedition des New Yorker Metropolitan-Museums im Dêr Abû Makâr gefundenen Mss. war auch ein Fragment (2 Blätter) eines „Direktoriums“ mit Anweisungen über die Gesänge, die im Anschluß an die Vespren von den beiden Kommunitäten desselben Klosters, den „Söhnen des Abba Makari“ und den „Söhnen des Abba Johannes“ vorgetragen wurden. O'L. gibt den kopt. Text mit engl. Übers. und erläuternden Bemerkungen; das Fragment stammt aus dem 13./14. Jh. [667]

**De Lacy O'Leary**, *The Coptic Theotokia* (Ldn. 1923). Gegenüber der Erstausgabe der Theotokia von Tuki (Rom 1764) und der Ausgabe Kairo 1908 war die letzte, ebenfalls für den liturg. Gebrauch bestimmte Ausgabe Kairo 1912 stark durch arabische Hymnen erweitert. Der Herausgeber des vorliegenden Textes hat die Hs. Vat. Copt. 38 (14. Jh.) zur Grundlage genommen und bringt außer dem gewöhnlichen Theotokia eine große Anzahl von Zusatz-Hymnen aus anderen Hss., bes. den kürzlich entdeckten liturg. Fragmenten aus Dêr Abû Makâr. Eine wertvolle Einleitung belehrt über den Gebrauch der Th. und über die verschiedenen Gruppen der hs. Überlieferung. Der koptische Text wird lithographiert geboten, ist aber sehr gut lesbar. [668]

**De Lacy O'Leary**, *Fragmentary Coptic Hymns* (Ldn. 1924). Die Expedition des New Yorker Metropolitan Museum (1920/21) brachte eine Anzahl koptisch-liturgischer Fragmente mit, die teils bereits von Tuki und den beiden Kairiner Theotokia-Ausgaben veröffentlichte Texte boten, teils solche, die zwar zu derselben Kategorie gehören und in einzelnen Hss. auftreten, aber noch nicht gedruckt sind, teils solche, die bisher auch hs. noch nicht bekannt waren. Die 2. Gruppe hatte der Herausgeber in seiner *Coptic Theotokia* veröffentlicht, die 3. Gruppe wird hier publiziert. Die Fragmente gehören dem 15./16. Jh., die jüngsten dem 18. an; sie befinden sich jetzt in dem von Markus Pascha Simaika gegründeten Koptischen Museum bei der Mu'allaka-Kirche in Alt-Kairo. Es handelt sich meist um Hymnen an Heilige; sie sind insofern besonders interessant, weil sie alle aus dem gleichen Kloster stammen und uns einen Einblick in das Hymnenmaterial an einer bestimmten Örtlichkeit gestatten. — Der koptische Text ist wie bei den Theotokia in deutlich lesbarer Lithographie gegeben; eine englische Übersetzung und Bemerkungen folgen am Schluß. [669]

**Weddäsē Mārjām**. Nach einer Mitteilung von E. Mittwoch in der Deutschen Litzg. 1924 Sp. 1869 ff. hat der abessinische Thronfolger Ras Tafari in Addis Abeba eine Druckerei einrichten lassen, in der im Laufe der letzten zwei Jahre die ersten äthiopischen und amharischen Bücher im Lande selbst gedruckt wurden; darunter auch die genannte liturg. Hymnensammlung. [670]

**'Argânôna Weddäsē** nach Handschriften in Uppsala, Berlin, Tübingen und Frankfurt a. M. hg. v. **P. Leander**. Göteborgs Högskolas årsskrift, 1922. III. 178. Ausgabe der Orgel der Lobpreisungen, d. h. von Marienhymnen; ohne Kommentar und Übersetzung, nur ein reicher textkritischer Apparat ist dem Text beigegeben. L. ist damit der geplanten Ausgabe von Euringer-Grohmann zuvorgekommen. [671]

## VI. Kirchenmusik.

**S. Eustratiades**, *Ῥωμανὸς ὁ μελωδὸς καὶ ὁ Ἀκάθιστος*. *Ἐν Θεσσαλονίκῃ* 1917, A. St. [672]

**K. A. Psachos**, *Ἡ παρασημαντικὴ τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς, ἥτοι ἱστορικὴ καὶ τεχνικὴ ἐπισκόπησις τῆς σημειογραφίας τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς ἀπὸ τῶν πρώτων χριστιανικῶν χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς* (Athen 1917). Auf 94 Seiten zusammenfassende Darstellung der Entwicklung der byz. Musik. A. St. [673]

*Ἀρχιμανδρίτου Παγκρατίου, Βατοπαιδίου, Ἡ ἐναρμόνις τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς*. K/πολις 1918. A. St. [674]

**E. Glanides**. *Ἡ βυζαντινὴ μουσικὴ καὶ ἡ ἐναρμόνισή της*. (*Δελτίο τοῦ Ἐκπαιδευτικοῦ Ὀμίλου* 9 [1921] 27—58). A. St. [675]

**H. J. W. Tillyard**, *The modes in byzantine music* (Annual of the Brit. School at Athens 22 [1916/18] 133—156). „Über die Eigenart der byzantinischen Tonarten und ihre Beziehungen zur orientalischen Musik, die erst in der nachmittelalterlichen Zeit Einfluß gewann“ (A. H[eisenberg] in: Byz. Zschr. 24 [1923] 171). A. St. [676]

**H. J. W. Tillyard**, *Some byzantine musical manuscripts at Cambridge* (Annual of the Brit. School at Athens 23 [1918/19] 194—205). A. St. [677]

**H. J. W. Tillyard**, *The problem of byzantine neumes* (Journ. of Hell. Stud. 41 [1921] 29—49). A. St. [678]

**E. A. Pezopoulos**, *Περὶ τῆς μουσικῆς Ῥωμανοῦ τοῦ μελωδοῦ* (*Νέα Φόρμυξ* 1921 N. 1). A. St. [679]

**E. A. Pezopoulos**, *Ἀνέκδοτος κανὼν εἰς τὴν Θεοτόκον*. Aus einer Hs. des 14. Jahrh. (ebda N. 2). A. St. [680]

**K. A. Psachos**, *Τίς ὁ προσήκων τρόπος τῆς διὰ τοῦ πενταγράμμου γραφῆς τῶν ἤχων τῆς Βυζ. μουσικῆς* (ebda N. 7). A. St. [681]

**K. A. Psachos**, *Οἱ ἐναρμονισταὶ τῆς Βυζαντ. μουσικῆς* (ebda). A. St. [682]

**Sp. Kampanaos**, *Κοσμᾶς μελωδὸς ὁ Ἀγιοπολίτης* (ebda N. 10). A. St. [683]



**Carsten Hoëg**, *La Théorie de la Musique Byzantine* (Rev. des Études Grecques 24 [1922] 321—334). Ein „Versuch, von philologischer Seite der byz. Musiktheorie näherzukommen... H. nimmt den 2. Teil des Traktates Hagiopolites, der die byz. Theorie behandelt, zum Kernpunkt seiner Untersuchungen, und diese führen ihn zum gleichen Resultat“ (wie Wellesz), daß nämlich nur ein äußerlicher, kein innerer Zusammenhang zwischen der antiken und der byzantinischen Musiktheorie besteht (?). Dagegen weist H. darauf hin, daß möglicherweise die gnostische Musik von größerem Einfluß auf die früheste byz. gewesen sei, und führt das Bezugnehmen auf gnostische Elemente im Hagiopolites an. „Je mehr man die byz. Theoretiker durchforscht, desto mehr muß man zu der Überzeugung kommen, daß die byz. Musiker völlig frei von jeder Kenntnis der Antike waren“ (?) (Egon Wellesz in Z. f. M.-W. 6 [1924] 271). A. St. [684]

**E. Wellesz**, *Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik* (Liturgiegesch. Forsch. Heft 6. Münster i. W. 1923). Das Buch will einen Überblick über den Stand und die Probleme der musikwissenschaftlichen Erforschung des christlichen Orients geben. Nach zwei allgemein gehaltenen Abschnitten über die orientalische Musik im Rahmen der musikgeschichtlichen Forschung und über Ursprung und Ausbreitung des altchristlichen Kirchengesanges wird die byzantinische, die armenische Kirchenmusik und der kirchliche Gesang der syrischen, koptischen und abessinischen Kirche behandelt; ein Kapitel über die Nachwirkung der byzantinischen Kirchenmusik in der gegenwärtigen Musik der orthodoxen Kirche in Europa beschließt das Ganze. Da auf diesem Gebiete überall erst Ansätze der Forschung vorhanden sind, vielfach sogar die Notenschrift für uns noch unlesbar ist, ist es begreiflich, daß an sicheren Resultaten und klaren Erkenntnissen nicht viel geboten werden kann; trotzdem war es gut, daß eine Übersicht über dieses meist in rein musikwissenschaftlichen Büchern und Zeitschriften zerstreute Material vorgelegt wurde. [685]

**H. J. W. Tillyard**, *Byzantine Music and Hymnography. Church Music Monographs* (Ldn. 1923). „Hier ist ein kurzer Abriß über die Kirchendichtung gegeben, in ähnlicher Weise, wie dies bereits Christ-Paranikas in der *Anthologia Graeca* getan haben. Ich vermisse nur ein Eingehen auf die Struktur der verschiedenen Formen der Kirchendichtung..., eine Stellungnahme zu den metrischen Theorien von Christ, Meyer, Krumbacher, Grimme, Maas usw.... Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Musik selbst. — Klare Übersicht über die einzelnen Phasen der Notation, ... Anweisungen für die Übertragung mit Ausführungen an einzelnen Beispielen. Den Schluß bildet ein Kapitel über neugriechische Kirchenmusik und ihre Theorien...“ (E. Wellesz in Zt. f. Mus.-Wiss. 6 [1924] 628 f.). T. kommt selbständig zu denselben Ergebnissen wie Wellesz. A. St. [686]

**M. Coindreau**, *Le Cante jondo* (La Rev. musicale 4 [1923] 256—262). Unter Cante jondo versteht man eine Gruppe der alt-andalusischen Volkslieder, deren charakteristischer Typ die *siguriya gitana* darstellen. In ihnen haben sich folgende Elemente des byz. liturg. Gesanges erhalten: die *modi* der primitiven Systeme, die Enharmonie, die diesen ursprünglichen *modi* eigentümlich ist, das Freisein von jedem metrischen Rhythmus in einer modulationsreichen melodischen Linie. Vielleicht lassen sich von hier aus rückschließend neue Einblicke in die byz. liturg. Musik gewinnen. A. St. [687]

*Υπομνημα του εν Κωνσταντινουπολει Εκκλησιαστικού Μονοϊκού Συλλόγου* (1923). Gutachten des Συλλόγου gegen die immer stärker werdenden Bestrebungen, die griech. Kirchenmusik zu harmonisieren. [688]

**H. J. W. Tillyard**, *Byzantine Musical Notation. — A reply* (Byz. Zschr. 24 [1924] 321—328). Bemerkungen zu H. Riemann, *Neue Beiträge* (Jb. 1 Nr. 291) und E. Wellesz in Zschr. f. Mus.-Wiss. 2, 240. [689]

## Liturgiegeschichte der neueren Zeit.

Von Alex. Schnütgen.

### I. Allgemeines.

O. Maas O. F. M., *Spanien. Eine Studienreise*. Mstr. i. W. <sup>2</sup> 1922. Überall in Spanien feierliche Novenen und Oktaven bei Gelegenheit der großen Kirchenfeste. Reiche Entfaltung des Marienkults, besonders des Kults der Unbefleckten Empfängnis. „Jeder Stand hat seinen Patron, zu dessen Ehren an seinem Feste mindestens eine »Función« d. h. ein feierliches Hochamt gehalten wird.“ Das Sakrament wird bei Prozessionen „mit Blumen förmlich zugeworfen“, man läßt Tauben mit beschnittenen Flügeln auf den Tragaltar herabgleiten, der es trägt. Mozarabische Kapelle im Dom zu Toledo mit eigenem mozarabischen Kapitel. Hier ständig Feier des mozarabischen Ritus, in der »alten« Kathedrale von Salamanca nur drei- oder viermal jährlich. Eigenartige Umzüge der sevillanischen Semana Santa: Viermalige berühmte Prozessionen der in vielen Bruderschaften organisierten Nazarener mit ihren Pasos d. h. zum Teil großen und kostbaren Tragaltären. „Ein wahres Ereignis“ die Rückkehr der Jungfrau von der Hoffnung oder der Macarena Karfreitag Mittag; „stillere und feierlicher“ der Auszug des Nuestro Padre Jesús del Gran Poder in der Karfreitagnacht. Besuchen der Monumentos (hl. Gräber) und des dort aufbewahrten Sakraments. Gründonnerstag und Karfreitag sind hohe kirchliche Festtage. Zerreißen des Vorhanges am Karsamstag in der Kathedrale. Den ganzen Mai hindurch „Zusammenkünfte und Tänze zu Ehren des hl. Kreuzes“ (3. Mai Kreuzauffindung). Bei der Fronleichnamsprozession in Granada Mitführen „riesenhafter Araberfiguren“, ferner von Zwergen mit Riesenköpfen (Cabezudos), schließlich sogar einer weiblichen Puppe nach neuester Mode. Patrocinium des hl. Eugen in Toledo. Verf. studierte an Hand von Handschriften des Klosters Pastrana den chinesischen Ritenstreit. Mit dem Ergebnis, „daß die Furcht unbegründet war, das chinesische Reich ohne die Zulassung der berühmten Gebräuche nicht für Christus und die christliche Kultur gewinnen zu können“. In einem zweibändigen Werk »Cartas de China. Sevilla 1917« veröffentlichte P. Maas ungedruckte Materialien über Mitarbeiter und Nachfolger des P. Antonio de Santa Maria. Hier in unserem Buch hebt er u. a. hervor, daß die Jesuiten weder zur Sonntagsmesse noch zum Fastengebot verpflichteten. Die von Rom aus gegen Wunsch und Willen der Jesuiten zugelassenen Franziskaner und die Dominikaner stießen dank ihrer andersartigen Missionsmethode auf große Schwierigkeiten. „Die Christen der neuen Glaubensboten wiesen mit Befremden hin auf die andern Missionare, die ein weit bequemerer Evangelium predigten.“ Es „nahm der römische Stuhl von Anfang an eine ziemlich starke und entschiedene Stellung ein, und zwar gegen die Riten, d. h. gegen die Erlaubtheit und Beibehaltung der heidnischen Gebräuche“. — Maas' gefällig ausgestatteter, nicht nur kirchlich orientierter Reisebericht ist sehr frisch und wirklichkeitswahr gehalten. [690]

H. Schauerte, *Sauerländische Volkskunde*. Erster Teil. Bigge 1923. Die volkskundlich bemerkenswerten Tage des Jahres werden der Reihe nach besprochen; das Volkskundliche erweist sich an manchen Stellen mit dem Liturgischen eng verknüpft. Geschichte Zusammenstellung vieler Einzelheiten. [691]

J. Hashagen, *Der rheinische Protestantismus und die Entwicklung der rheinischen Kultur*. Essen 1924. Friedrich Wilhelm III. brachte in die von ihm eingeführte Agende soviel lutherische Elemente hinein, daß sie im Rheinland mit der Begründung Widerstand fand, sie näherte sich zu sehr dem katholischen Ritus. Seit 1829 durch die rheinischen Synoden Annahme einer den lokalen Wünschen mehr angepaßten Agende. „Die Kölner bat jedoch um Entbindung von den für die Marienfeiertage vorgesehenen Gebeten, um Ersetzung des katholisierenden Ausdrucks »hochwürdiges« Sakrament durch »heiliges« und vor allem um Beseitigung des Exorzismus

und anderer gleichfalls katholischer Bestandteile des Taufrituals.“ Mitteilungen über Agenden, Gesangbücher, Hymnologisches. [692]

**J. Marx, Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier I: Allgemeines.** Trier 1923. Das Trierer Provinzialkonzil von 1549 bestimmte, daß bei der Messe „der römische Ritus genau beobachtet werde, beim Ankleiden Stillschweigen herrsche, die Meßdiener und sonstige Bedienung während des Confiteor nicht Kerzen anzünden oder sonst etwas tun dürfen, als dem Priester antworten, beim Hochamt wenigstens zwei, bei der stillen Messe wenigstens ein Diener anwesend sei, aber nie Bastard oder Konkubine, daß der Priester nüchtern und unbedeckten Hauptes zelebriere unter Strafe des Bannes, daß das zu Singende vollständig gesungen werde“. 1678 Erneuerung dieser Forderung. Ferner „solle der Chor nach Beginn der Epistel nicht gleich das Graduale anstimmen, so daß man nur hört, wessen Epistel folgen soll, beim Evangelium des Hochamtes soll ein Glockenzeichen gegeben werden, um die Umwohnenden einzuladen zur Erhebung der hl. Gestalten“. „Von der Wandlung bis zum Agnus soll vollständige Stille herrschen...“ „Es wird verlangt, daß während des Hochamtes keine stille Messe gelesen werde, daß keine fremden Missale oder Breviere gebraucht werden.“ Möglichst tägliche Messe der Priester, auch wenn keine Laien mitkommunizieren. 1678 Tabakkauen des Priesters während der Messe verboten. Viele Einzelheiten über die Sakramentspendung. Mehrfache Änderung der Festordnung: 1549 kleine Verminderung (Unterscheidung von Festen und von Halbfesten bis nach dem Pfarrgottesdienst), Agenden von 1574, 1688 (nach der Bulle Urbans VIII. unter Hinzufügung von Mariä Empfängnis). Seit 1754 Unschuldige Kinder und Silvester nicht mehr gebotene Feiertage. 1769 Abschaffung der dritten Tage der Hochfeste, der Aposteltage außer 29. Juni, von Laurentius, Michael, Anna und Kreuzauflindung. In der Franzosenzeit sog. französische Festordnung d. h. Beseitigung fast aller Feiertage, 1806 durch Napoleon Einführung des Festes des Märtyrers Napoleon, zugleich als der Feier der Wiederherstellung der Religion in Frankreich (15. August unter einer gewissen Verdrängung von *Assumptio*) und des Krönungstags Napoleons, gleichzeitig des Tages von Austerlitz (erster Sonntag im Dezember). Manche der abgeschafften Feste wurden in Wirklichkeit doch noch gefeiert oder auf den folgenden Sonntag verlegt. Im 17. Jh. Donner- oder Hagelfeste, gegen die die kirchliche Behörde später einschritt. Ebenso gegen den Samstag als Feiertag. 1688 erstes offizielles Verzeichnis in den Ritus aufgenommener Prozessionen: Unter anderem Prozession in der Osternacht (die jetzige Auferstehungsfeier), am Ostertage (Gang um die Kirche), Allerseelen (Gang zum Kirchhof). Reiches Wallfahrtswesen in Aufstieg und Niedergang je nach dem Zeitgeist. Die Entwicklung des Begräbnisritus nach den Agenden und Ritualien. Ewiges bzw. vierzigstündiges Gebet zuerst in der Agende von 1688 erwähnt. Reiches neuzeitliches Bruderschaftswesen. Die Visitationen. [693]

**Rebord, Visites pastorales du diocèse de Genève-Annecy »1411—1920«.** I. Annecy 1922. „...une mine très riche de documents sur les anciennes coutumes.“ [Revue d'hist. de l'Église de France IX 405 f.] [694]

**U. Berlière O. S. B., La dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de S. Benoît.** Paris 1923 = Collection »Pax« 10. [695]

**Sainte Angèle Merici et l'ordre des Ursulines,** par une Religieuse du même ordre. Vol. 1. 2. Paris 1922. Die Feier des Offiziums bei den Ursulinerinnen. [Nach Revue d'hist. de l'Église de France 9, 529 ff.] [696]

**R. Hoppeler, Das Kollegiatstift S. Peter in Embrach.** Mitteilungen der Antiquarischen Gesellschaft in Zürich 29, 1. 2 (1921/22). Eingehende Benutzung eines Jahrzeitenbuches von St. Peter. Vgl. unten Nr. 712. [697]

**K. Oberdörfer, Das alte Kirchspiel Much.** Köln 1923. Memorien, Prozessionen, Wallfahrten in dieser alten oberbergischen Siedlung. [698]

**J. Kramp S. J., Liturgischer Dienst und eucharistische Volksandacht in der Karwoche.** Theol.-prakt. Quartalschrift 77 (1924) 255—271. 1622 Verbot, die Ka-



pelle, in der die Eucharistie vom Gründonnerstag bis zur missa praesantificatorum aufbewahrt wird, mit schwarzen Vorhängen zu bekleiden — eine Art „Heiliges Grab“ herzurichten —; 1844 für Gründonnerstag Verbot aller Zeremonien, „die an die Grabesruhe des Herrn erinnern“; 1868 Verbot, die genannte Kapelle mit Statuen von Soldaten, Bildern der Mater dolorosa usw. auszustatten, wo es bisher noch nicht Übung war (es ist besonders in Spanien Gewohnheit). Eine ansprechende Verbindung von Liturgie und Volksandacht ist z. B. in Regensburg üblich, wo nach den Metten am Abend des Gründonnerstag Prozession zum sog. Ölberg ist, wo u. a. Palestrinas Motette *Pater mi* und das *Miserere* gesungen werden. In Holland und Belgien wird der Kelch mit der Hostie für Karfreitag vielfach auf einem Thron mitten auf dem Altar ausgestellt und eine Krone über ihn gehängt. Für den Karfreitag heißt es im Missale Ambrosianum, Mediolani 1594, eucharistische Partikeln sollten außer zu Versehzwecken auch aufbewahrt werden »als Sinnbild für das Begräbnis des Herrn«. Die schon im Mittelalter verbreitete Sitte eines Begräbnisses der Eucharistie kam im 16. Jh. namentlich nach Venedig: „Das Allerheiligste wurde hier in feierlicher Totenprozession auf einer Bahre getragen, die auf den Schultern von vier Priestern ruhte.“ Spezifisch neuzeitlich, zugleich eine Abwehr gegen die Leugnung der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie ist der Brauch, das Sakrament am Karfreitag in einem Kelche oder in verhüllter Monstranz auf einem Altar auszustellen, der unten eine Darstellung des Herrn im Grabe zeigt. Der Brauch begegnet zum erstenmal 1577 in der St. Michael-Hofkirche in München, wo Jesuiten den Gottesdienst versahen. In der Folge in München nachmittags Trauerprozessionen zu allen Kirchen mit ähnlicher Übung. Ausbreitung derselben über ganz Bayern in verschiedenartiger Ausgestaltung. Nach dem Rituale von Freising von 1625 noch Aussetzung im verhüllten Kelch. Nach dem *Euchologium Ratisbonense* von 1869 wird am Gründonnerstag für das Begräbnis des Herrn noch eine dritte große Hostie konsekriert, die nach der missa praesantificatorum feierlich zu Grabe getragen d. h. auf einem Nebenaltaar ohne Trauerdekoration im Kelch oder verhüllter Monstranz ausgestellt wird. Während der Karsamstagsliturgie bleibt sie nur da ausgestellt, wo sie diese nicht behindert. Eine sog. Auferstehungsfeier gibt es nach Kramp in Norddeutschland überhaupt nicht oder sie wird am Ostermorgen ohne Eucharistie mit dem Bilde des Gekreuzigten begangen. In Süddeutschland und Österreich (und, wie wir hinzufügen dürfen, auch in einzelnen norddeutschen Gegenden z. B. im Delegaturbezirk Berlin) wird sie am Karsamstagabend mit großem Gepränge gefeiert, bestehend in Enthüllung des Sakraments, Festprozession mit Ostergesängen und *Te Deum*. Kramp weist darauf hin, daß der eucharistische Begräbnisritus der Liturgie ersichtlich widerspreche: „Dieser Übelstand fällt besonders am Karsamstagmorgen auf, wo die Liturgie schon die Auferstehung feiert, während diese Gewohnheit den eucharistischen Christus als noch im Grabe liegend anbetet.“ Der Sachverhalt ist, wie wieder ergänzt sein mag, z. B. in Berlin St. Hedwig und der Diözese Breslau noch viel eigenartiger: Der nämliche Offiziant, der die Karsamstagsliturgie zu Ende geführt hat, setzt, nachdem längst die Osterbotschaft verkündet und soeben das letzte Alleluja der Messe verklungen ist, als Abschluß des Ganzen wieder die den toten Herrn versinnbildende verhüllte Monstranz aus! Was das Wesentliche des eucharistischen Begräbnisritus angeht, so<sup>6</sup> liegt nach Kramp „eine Gewohnheit vor, die für die Aussetzung im Ziborium auf eine Dauer von fünf, für die Aussetzung in der Monstranz auf eine solche von drei Jahrhunderten hinweisen kann“. Und zwar in einer Reihe von Ländern, wie Deutschland, Österreich, Böhmen, Polen, Ungarn, Slawonien. Die Ritenkongregation duldet die Feier, verbietet aber eine Ausgestaltung derselben, die die offizielle Liturgie, wie es eben manchmal geschehen ist, beeinträchtigen würde. In etwa beeinträchtigt freilich, um auch das hier noch hinzuzusetzen, schon die Tatsache dieser Feier an sich die Liturgie, indem z. B. am Karfreitag die außerliturgische Begräbnisprozession n a c h der missa praesantificatorum zur Hauptsache wird, die liturgische Prozession v o r ihr ganz zurücktritt.

**Thomas O. M. C.,** *La dévotion de l'Eglise de France à Notre-Dame-de Lorette.* Montpellier 1923. Nach dem Referat in *Études Franciscaines* 36, 333 geht diese doppelte Verehrung, die in Frankreich und die in Loretto selbst getätigte, auf das Ende des 15. Jhs. zurück. „Avec le R. P. Thomas nous formons le vœu que N. D. de Lorette reprenne dans la liturgie de l'Eglise de France la place que Louis XIV. avait demandée, la place que l'historien Darras désirait, et celle que nous a ôtée la dernière réforme du bréviaire.“ [700]

**P. Keseling,** *Das Franziskanerkloster zu Worbis auf dem Eichsfelde.* Franzisk. Studien 10 (1923) 308—332. In einer ersten 1667 gebauten, später in den Garten transferierten Antoniuskapelle wurde noch um 1724 an den höheren Ordensfesten nach theophorischer Prozession durch den Garten das Responsorium Antonianum gesungen. 1787/88 Anordnung, die Patres sollten beim Zelebrieren Strümpfe tragen, sich gewöhnlicher Meßkännchen bedienen, die Metten sollten von Mitternacht auf 4 (Sommer) bzw. 5 Uhr (Winter) verlegt werden. [701]

**(F.) Heckmanns u. (P.) Fischer,** *Die sieben Fußfälle eine alte Volksandacht, unter besonderer Berücksichtigung der Fußfälle der Umgebung Krefelds.* Hüls-Krefeld 1921. Die altgewohnte Siebenzahl der Kreuzwegstationen, belegt aus der näheren und weiteren Umgebung Krefelds. [702]

## II. Vortridentinisches.

**A. Büchi,** *Kardinal Matthäus Schiner als Staatsmann und Kirchenfürst. Ein Beitrag zur allgemeinen und schweizerischen Geschichte von der Wende des XV.—XVI. Jhs.* T. I (bis 1514). Zürich 1923. „Bischof Jost von Silenen hatte im Jahre 1493 für seinen Klerus ein neues Brevier herstellen lassen, in usum et consuetudinem ecclesie Sedunensis, das in zwei Bänden, prächtig illuminiert mit zahlreichen figürlichen Darstellungen, uns im Schweizerischen Landesmuseum erhalten ist, und das 1496 in Basel gedruckt wurde.“ Der Nachfolger Schiner hat nun, wie es scheint, einen Neudruck veranstaltet. Schiners Visitationen geben genaue kirchenpolizeiliche Vorschriften. Z. B. soll allsonntäglich das Glaubensbekenntnis in der Landessprache (*in Romano seu verbis Gallicis*) vorgebetet werden. Sonntägliche Beerdigungen sind vor der Messe vorzunehmen. „An Sonntagen darf keine Totenprozession gehalten werden, wo nicht besondere Notwendigkeit dazu vorliegt, dagegen alle Montage um den Friedhof herum unter Rezitierung der sieben Bußpsalmen für die Abgestorbenen, und zwar so, daß in jeder Ecke des Friedhofs ein Totenresponsorium gebetet werde. An allen Sonn- und Festtagen, sowie bei feierlichen Ämtern, wo das Gloria gebetet wird, dürfen keine Jahrzeiten gehalten werden.“ Brautleute müssen vor der Trauung beichten und in der Hochzeitsmesse kommunizieren. Die Osterbeicht muß vor der Karwoche abgelegt werden, sonst kann man einstweilen das Sakrament des Herrn nicht empfangen. [703]

**K. Schottenloher,** *Die liturgischen Druckwerke Erhard Ratdolts aus Augsburg 1485—1522.* Mainz 1922 = Sonderveröffentlichungen der Gutenberg-Gesellschaft 1. Vgl. Jb. 3 Nr. 547. 85 Folio-Tafeln, „Typen- und Bildproben“, als Teilausgabe eines vor dem Krieg geplanten Sammelwerks über den lit. Buchdruck im 15. und 16. Jh. Die Nachbildungen sind im wesentlichen originalgetreu und vergegenwärtigen so aufs beste die stilvolle und durchweg farbenreiche Pracht des lit. Buchschmucks in seiner Hauptblütezeit. Bekanntlich hatte R. sich in Venedig entwickelt und lebte und schaffte später in Augsburg. Der Herausgeber gibt dem vornehmen Werk eine Einleitung von wissenschaftlichem Gehalt sowie typenkundliche und inhaltliche Erläuterungen bei. S. oben Nr. 329. [704]

**G. Woll,** *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte. T. I: Vorreformation und Allgemeine Reformationsgeschichte. T. II: Kirchliche Reformationsgeschichte. T. III: Register.* Gotha 1915—23. Die Reformation verringerte zwar den „Umfang der Zeremonien“, warf aber auch neue Fragen der praktischen Seelsorge

auf. Luthers *de abroganda missa privata*. Karlstadts *libellus de canonicis scripturis* forderte 1520 engen Anschluß des Gottesdienstes an die biblischen Vorschriften. Auf ihm beruhend die Wittenberger Stadtordnung von 1522. Die Ordnung des gemeinen Kastens und Luthers Schrift: *Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine in Leisnig*. Das Taufbüchlein verdeutscht und die formula missae et communionis pro ecclesia Wittenbergensi. Luther wollte aber „keine mechanische Verallgemeinerung“ solcher Ordnungen. 1526 sah er sich dennoch genötigt, „durch die deutsche Messe . . . größere Gleichförmigkeit der gottesdienstlichen Formen“ zu erstreben. Im Gegensatz zu Thomas Münzers Schriften wurden seine liturgischen Reformen (Allstedter Gottesdienstordnungen) nicht so bald vergessen. Dank den Landeskirchen viele Einzelvorschriften. „Im albertinischen Sachsen gesellte sich die Vorliebe des Fürsten Georg von Anhalt für Schonung der alten katholischen Gebräuche, in anderen Staaten umgekehrt der Wunsch, dieselben auszurotten oder die Meinung, durch gleichmäßige Vorschriften theologischen Gegensätzen vorzubeugen, hinzu.“ [705]

**R. Wackernagel**, *Geschichte der Stadt Basel. Bd. III: Humanismus und Reformation in Basel*. Basel 1924. Der Baseler Bischof Christoph von Utenheim (1502—1527) gab „das gute Beispiel persönlichen Celebrierens am Altare bis ins hohe Alter“. Der Drucker Jacob Wolf von Pforzheim druckte Missalien „für die Diözesen von halb Europa“. Mit dem Weiterhineinschreiten ins 16. Jh. trat dann die Verwendung des Baseler Buchdrucks „durch kirchliche Behörden für Anfertigen von Missalen, Brevieren u. dgl. sichtlich zurück“. Wolfs Sohn Thomas stellte sich ganz anders ein. Trotz innerer Verbundenheit mit der Kirche sprach Beatus Rhenanus u. a. „erbittert . . . von den possenartigen Kultusgebräuchen“. Wilhelm Reublin, Pfarrer von St. Alban, trug bei der Fronleichnamsprozession 1521 statt Reliquien demonstrativ eine Bibel. 1523 wurde die deutsche Meßfeier bei den Baseler Lutheranern Brauch, entstand ein evangelischer Abendmahlsritus. Schon 1514 hatte das Baseler Plenarium des Adam Petri alle Gebete und Gesänge der Messe deutsch gebracht. 1524 Aufwerfen der Frage „Wozu Kerzen brennen am lichten Tage?“. Unterlassen gestifteter Jahrzeitbräuche, von Benediktionen und Prozessionen, Fronamt und Litaneien. Der seit 1518 in Basel lehrende Jurist Claudius Cantiuncula fertigte die Kopien des *Breviarium Alaricianum* aus Murbacher und Straßburger Hss. an, die Sichert verwendet hat. Der Rat der Stadt hielt auch nach Eindringen der Reformation an den alten Bräuchen fest: Verrichtete seine Devotion am Heiligen Grab im Münster, beteiligte sich an der Fronleichnamsprozession, die aber 1527 auf die Atrien und Kirchhöfe beschränkt wurde. In St. Martin zeitweilig katholischer und evangelischer Kult nebeneinander. 1525 oder 26 Agenda mit deutschem vereinfachten Taufritus, neuem Ehe- und Abendmahlsritus. In der Karwoche 1527 statt völligen Schweigens der Glocken zum erstenmal Geläute der Evangelischen. „Wesentlich neue liturgische Gedanken“ traten nicht hervor; doch wurde die auf der Tradition beruhende Baseler Liturgie Ökolampads für die meisten evangelischen Gottesdienstordnungen in Süddeutschland maßgeblich. 1526 Absperrung Basels für auswärtige Prozessionen. Weihnachten 1528 letzte große liturgische Feier im altkirchlichen Stil, 1529 Bildersturm und Reformationsordnung. [706]

**M. Luther**, *Ausgewählte Werke*. Unter Mitwirkung von H. Barge u. a. hg. v. H. H. Borchardt. Bd. I. München 1922. Die diesem ersten Band vorangeschickte Einleitung äußert sich von einem spezifisch protestantischen Standpunkt aus auch über die notgedrungene „Veräußerlichung“ der neuen religiösen Bewegung dank ihrer Verfestigung in Dogmen und gottesdienstlichen Formen. [707]

**J. Smend**, *Luther der Liturg und Musikanter*. Jahrbuch der Luther-Gesellsch. 1924, 21—37. Luther „begnügt sich mit der Reinigung und Fortführung des lit. Erbgutes“; den „Drang, von Grund aus neu zu bauen“, hat er nicht. Im Grunde schätzt er die kultische Form und zumal die kultische „Uniform“ gering. Gelegentlich ergeht er sich „über ritualistische Liebhabereien in sprühendem Humor“. Frei-



lich „dem Künstler Luther gilt der würdige kirchliche Raum etwas, sagt die lit. Zeitordnung etwas, gibt die feste kultische Form etwas“. [708]

G. Roethe, *Luthers Septemberbibel*. Jahrbuch der Luther-Gesellschaft 1923, 1—21. Der Einfluß von Luthers lit. Gewöhnung auf sie. [709]

W. Köhler, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*. Bd. I: *Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529*. Lpzg. 1924 = Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 6. Von dem achteinhalbhundert Seiten umfassenden Band mag hier nur kurz gesagt sein, daß er in der Reichhaltigkeit und Ausführlichkeit seiner in sehr verschiedener Beziehung ausgebauten Erörterungen auch einen mehr oder minder starken liturgiegeschichtlichen Einschlag zeigt. [710]

R. Steck u. G. Tobler, *Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation 1521—1532*. I. II. Bern 1923. Zahlreiche Einzelheiten zum Übergang des katholischen Ritus in den reformatorischen. [711]

F. Hegi, *Die Jahrzeitenbücher der Zürcherischen Landschaft*. Festgabe Paul Schweizer (Zürich 1922) 120—217. Äußere und inhaltliche Beschreibung derartiger Bücher von etwa ein viertelhundert Orten in Ergänzung von bereits Veröffentlichtem. Das bunte Vielelei von liturgiegeschichtlichen Einzelangaben entzieht sich auch hier einem näheren Bericht. [712]

R. Hoppeler, *Regensburg zur Zeit der Reformation*. Festgabe Paul Schweizer (Zürich 1922) 218—245. Vorreformatorisches gottesdienstliches Leben in Regensburg, Dielsdorf (hier noch Segnung von Wasser und Feuer sowie Vesper an den vier hohen Festen) und U. L. F. im Pflasterbach. [713]

L. Arbusow, *Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*. Lpz. 1921 = Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 3. Das kultische Element im Frömmigkeitsleben vor dem 16. Jh., namentlich Prozessions- und Wallfahrtswesen, Heiligen- und Reliquienverehrung. Besserungsversuche bei den Visitationen des anhebenden Reformationsjahrhunderts z. B. bezüglich des Chordienstes. Radikaler Charakter der ältesten reformatorischen Rigaer Gottesdienstordnung, dennoch Herübernahme von Eigenheiten aus Missale und Brevier der Rigaer Kirche. Die Doxologie „hatte dort tropische Form, als eine der ganz wenigen Ausnahmen, wo der Brauch der sonst sehr konservativen Rigaschen Kirche Tropierung in der Liturgie zugelassen hatte, vielleicht, weil es sich um eine uralte Überlieferung handelte“. „Aus dem alten Kultus stammte wohl auch die Beibehaltung der *lectio continua* in der Schriftlesung“ und die Eigenheit, diese Lesung »auf dem vor dem Altarchor erbauten Ambo (Lettner)« vorzunehmen. Widerstände gegen die Abschaffung des katholischen Kults in Reval und anderwärts. Die Rigaer Gottesdienstordnung mit Gesangbuch von 1529/30. [714]

P. Karge, *Die Reformation und Gottesdienstordnung des Markgrafen-Erbischofs Wilhelm von Riga vom März 1546*. Mitteilungen aus der livländ. Gesch. 22 (1924) 120—161. Unter anderm Abdruck des „Entwurfes der Reformation und Gottesdienstordnung“, der von Wilhelms Kanzler Chr. Sturtz stammte. Vgl. Literar. Zentralblatt 1924, 565. [715]

K. Westman, *Reformationens gennombrotsår i Sverige*. Stockholm 1918. Nach V. Schweitzer in Theol. Revue 1924, 311 ff. auch für den Liturgiehistoriker recht wichtig. „Vom Kult nahm man sehr viel herüber aus der alten Kirche, so daß heute noch der Gottesdienst dort dem unserigen ganz täuschend ähnlich ist.“ Mitteilungen aus dem Kopiebuch des Bischofs von Linköping Hans Brask 1523—27 (Weißen und Visitationsreisen). [716]

J. Krieg, *Die Landkapitel im Bistum Würzburg von der zweiten Hälfte des 14. bis zur zweiten Hälfte des 16. Jh.* Stuttgart 1923 = Kirchenrechtl. Abhandlungen 99. Der Gottesdienst anläßlich der Versammlung der Landkapitel: Am Vorabend Totenvigil, erste Vesper, in Karlstadt noch Prozession für die Verstorbenen. Am Haupttag

meist gemeinsames Breviergebet (Matutin und Laudes), Requiem, theophorische Prozession, Hochamt. In sieben Kapiteln die Dekanatsversammlungen in der Fronleichnamsoktav. Genaue Angabe der Sitzungen von Karlstadt. Beim Kapitel Bekanntgabe des Mandats des Archidiakons über die beweglichen Feste. Bruderschaften am Sitz der Landkapitel. [717]

A. Amrhein, *Reformationsgeschichtl. Mitteilungen aus dem Bistum Würzburg 1517—1573*. Mstr. 1923 = *Reformationsgeschichtl. Studien und Texte* 41/42. Die Würzburger Domgeistlichkeit vernachlässigte um die Mitte des 16. Jh. den Chor und Gottesdienst. Mißbräuche z. B. am Gründonnerstag bei der Fußwaschung. 1518 einmal Ablaßfestlichkeit in Würzburg: Nach der Komplet Prozession. Zahlreiche lokalgeschichtliche Notizen. S. oben Nr. 452. [718]

F. Doelle O. F. M., *Das Wittenberger Franziskanerkloster und die Reformation*. Franzisk. Studien 10 (1923) 279—307. Seit einer Studentenausschreitung gegen das Kloster am 4. Dezember 1521 durfte nicht mehr als eine Messe gelesen werden. „Selbst einige Franziskaner gingen um diese Zeit so scharf gegen das Messelesen vor, wie es bisher noch niemand getan hatte.“ Laut einem Schreiben des Wittenberger Rats an den Kurfürsten von 1524 handelten sie nach dem Beispiel der Augustiner; der Rat habe ihnen das Messelesen nicht verwehrt. Im nämlichen Jahr bittet der Minister des Klosters den Kurfürsten, die den Brüdern dank den weltlichen Händeln im Kloster und der Verhinderung des Gottesdienstes unmöglich gewordenen Verpflichtungen (Tagzeiten, Vigilien, Messen usw.) wieder zu ermöglichen. 1529/31 Verkauf der Ornate des Klosters (meist Kaseln und Alben). [719]

J. M. Hanssens S. J., *De 'Libri sacerdotalis' prima editione et auctore*. Eph. liturg. 37 (1923) 347—353. H. entdeckte die erste Ausgabe des *L. s.* Venedig 1523, verf. von Albertus Castellanus O. P., der kurz vorher das Pontificale ediert hatte. Der *L. s.* stellt das erste röm. Rituale dar. — Vgl. dazu ebda 38 (1924) 60 f.

O. C. [720]

F. Daguin, *Cérémonial des évêques, exécuté pour A. de la Barre, archevêque de Tours (1528—1547)*. Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France 1921, 178—187. Das mit einer großen Miniatur und mit Blumen-Borten gezierte Ms. enthält auch das Offizium des hl. Martin. [Nach Revue d'hist. de l'Église de France IX 439.] [721]

L. Fendt, *Der lutherische Gottesdienst des 16. Jh. Sein Werden und sein Wachsen*. Mchen 1923 = *Aus der Welt christl. Frömmigkeit* 5. Vgl. Jb. 3 Nr. 285 a. 1522 begannen die Änderungen an der Messe, die wohl meist den Kanon betrafen. Bei der lat. Messe konnten die „unerträglichen“ Teile des Kanon unbemerkt durch ein „evangelisches Glaubensgebet“ ersetzt werden; „wo . . . 1522 über ‚deutsche Messe‘ geklagt wurde, da meinte man die merkbare Weglassung des Kanons, erst nebenbei die deutsche Sprache“. In Breslau 1525 Einfügung des sog. Meßkanon des Moibanus. Die Kantzsche Messe in Nördlingen. Karlstadt in Wittenberg ließ den Kanon aus und sprach die Einsetzungsworte deutsch. Luther drang 1522 nur darauf, daß Worte wie sacrificium wegfielen, betrachtete 1523 als entsprechenden Gottesdienst Messe, Mette und Vesper; seine eigene Messe entsprach ungefähr der Karlstadts. Luthers Formula missae et communionis pro Ecclesia Wittenbergensi 1523. Luther stand nicht auf der Ebene des Liturgikers, war aber dennoch in seinem Eifer für das Alte und Einfache, wie F. meint, ein Vorläufer Pius' V. und Pius' X. Er tadelte manche Offertorien, die Häufung der Kollekten, die Sequenzen und Prosen — wie sie die damalige Praxis wollte. Der Kanon hat nach ihm „nicht eigentlich mehr Gebetsinn, sondern Werksinn“. Luther hat hier „in der Tat den protestantischen Gottesdienst nur ärmer, nicht reicher gemacht“. Er hat damit „zwar von der Theorie aus recht gehandelt, aber es bleibt . . . doch zu bedauern, daß er nicht Besseres an die Stelle des Alten zu setzen wußte“. Unser Buch gibt mit reichen liturgischen Einzelbelegen das „Echo“ der Lutherschen Reformen in anderen reformatorischen Gottesdienst-

ordnungen an. Luthers deutsche Messe von 1526: Statt „eine mühsame Reduktion der römischen Messe“ nach Fendts Einschätzung „eine gewaltige Erleichterung der Langeweile katholischer Hochämter“. Auch die Metten und Vespren aufgefrischt, so daß „eine neue Höhe...erreicht“, „das Alte...neu geworden“ war. Gesichtspunkte der Doktrin und Liturgie stets eng verknüpfend, weist Fendt mit vielen Einzelheiten auf die Weiterentwicklung im Lager der neuen Lehre hin. Der „Lebensstil“ des „evangelischen Menschen des 16. Jh.“ blieb der äußeren Form nach der katholische; „der Mensch des 16. Jh. konnte seine evangelische Stimmung äußerlich nur darstellen mit den Mitteln katholischer Ausdruckskunst“. „Introitus, Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei, Pange lingua, die Sequenzen, aber ebenso der Gang der Mette und der Vesper: ...da alle diese Dinge ihrer katholischen Verbiegungen und Verfärbungen ledig waren, hatte man erst die rechte große Freude daran.“ Für das Volk war die Reformation zunächst liturgische Reform; für die Anhänger Luthers bekam der Gottesdienst jetzt erst eine Seele (= wurde das Wort Gottes). Das Interim. Die „Epigonen“ (zweite Jahrhunderthälfte). Die katholische Einstellung zum Standpunkt des Verf. ist leicht gefunden; hier mag nur darauf hingewiesen sein, daß das Buch in seinen Kernabschnitten sicherlich höher zu bewerten ist als in der an dieser Stelle nicht wieder zu analysierenden Einleitung. Die reichen Detailangaben sind sehr lehrreich. [722]

**M. v. Rauch**, *Johann Lachmann der Reformator Heilbronns*. Heilbronn 1923. Die schrittweise Unterdrückung des kirchlichen Riten-, Zeremonien- und Feiertagswesens in Heilbronn wird mit vielen Einzelheiten anschaulich erzählt. [723]

**R. Schulze**, *Die Schicksale des Prämonstratenserklosters Klarholz (Kreis Wiedenbrück) im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation*. Zeitschr. f. vaterländ. Gesch. u. Altertumskunde 81 (1923) 41—59. 1574 müssen neueintretende Konventualen zu pünktlichem Chordienst verpflichtet werden. 1580 Erlaß einer ‚Reformation und Ordnung‘, die für Fehlen und Zuspätkommen beim Gottesdienst bestimmte Geldstrafen anordnet. Dennoch wurde bei der Visitation von 1625 wieder viel Laugigkeit festgestellt. „Wohl waren die katholischen Gebräuche nicht ganz geschwunden, aber die hl. Ölung kannte man nicht.“ [724]

**L. Bataillon**, *Les symboles des litanies et l'icongraphie de la Vierge en Normandie au XVI<sup>e</sup> siècle*. Rev. archéol. 18 (1923) 261—288. Aus dem Kult der Immaculata Conceptio entstand eine marianische Ikonographie. Das Fest im MA genannt „la fête aux Normands“. O. C. [725]

### III. Vom Tridentinum bis zur Aufklärung.

**H. Fouqueray S. J.**, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France dès origines à la suppression (1528—1762)*. T. 3: *Époque de progrès (1605—1623)*. Paris 1922. Den vor dem Kriege erschienenen Anfangsbänden des großangelegten Werkes ist kürzlich dieser dritte nachgefolgt, ohne, soviel man sieht, für unsere Zwecke viel mehr zu bieten als Notizen über gottesdienstliche Feiern. Der junge Louis XIII. bediente sich eines von P. Coton zusammengestellten Breviers, *les petites heures du roi* genannt, das u. a. die Offizien vom Hl. Geist, hl. Ludwig, Hl. Sakrament und Hl. Kreuz enthielt. Missionen zwischen 1618 und 1623: Im Grenzgebiet von Lothringen und Deutschland hatte vorher keiner die Firmung empfangen, war die letzte Ölung kaum mehr bekannt, wurde die Eucharistie fast wie ein profanes Objekt behandelt. Im besten Falle Aufbewahrung des Ziboriums in den Paramenten-schränken. Jetzt dafür überall im Chor Tabernakel. [726]

**O. Huf S. J.**, *De H. Ignatius van Loyola en de Liturgie*. Tijdschr. v. Lit. 5 (1924) 59—76, 147—161. Zeigt an vielen Tatsachen und Texten die Bemühungen des Hl. und seiner ersten Schüler für den Gottesdienst, nimmt aber den Begriff „Liturgie“ zu äußerlich, als daß das Problem wirklich gelöst würde. O. C. [727]



**O. Huf S. J.**, *Der selige Petrus Canisius und die Liturgie*. Liturgie u. Kunst 4 (1923) 43—71. Deutsche Ausgabe des in Jb. 2 Nr. 394 berücksichtigten holländischen Aufsatzes. Soweit ich sehe, wird auf diesen nicht hingewiesen. [728]

**L. Frh. v. Pastor**, *Charakterbilder katholischer Reformatoren des XVI. Jahrhunderts*. Frbg. 1924. Dem Hauptinhalt nach eine Sonderausgabe der Viten von Ignatius von Loyola, Teresa de Jesús, Filippo Neri, Carlo Borromeo aus des Verfassers 'Geschichte der Päpste'. [729]

**Concilium Tridentinum**. *Diavorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio ed. Societas Goerresiana*. T. 9 = *Actorum* P. 6. Ed. St. Ehse. Friburgi 1924. In den Canones reformati abusus des sacramento Ordinis vom 6. Juli 1563: Consecratio episcopi, Officium Ostiarii, Lectorum, Exorcistarum, Acolythorum, Hypodiaconorum, Diaconorum. Decreta vom 4. Dezember 1563 über Brevier und Missale. Pius IV. verweist gegenüber Bestrebungen, am päpstlichen Supremat zu rütteln, am 17. April 1563 auf die Oratio pro Papa („quem pastorem ecclesiae tuae praeesse voluisti“). Häufige Anführungen aus dem Pontificale Romanum. [730]

**V. Klarwill**, *Fugger-Zeitungen. Ungedruckte Briefe an das Haus Fugger aus den Jahren 1568—1605*. Wien, Lpzg., München 1923. Sakramentsbräuche und Prozessionen in Spanien und Portugal. Am 2. Sept. 1582 haben sie in Lissabon in der Sakramentsprozession „die ganze Bibel von Erschaffung der Welt bis zu unserer Erlösung in Figuren und lebendigen Personen in stattlichen Kleidern von Brokat und Seide gar zierlich und artig nebst drei Triumphwagen mit sich geführt“. Der Umgangs- oder Gottesleichenstag in Wien 1591. Die päpstliche Verzeihung für Heinrich IV. 1595 in Rom als liturgische Zeremonie. [731]

**O. Braunsberger S. J.**, *Beati Petri Canisii S. J. Epistulae et Acta. Collegit et adnotationibus illustravit O. B.* Vol. 8: 1581—1597. Friburgi 1923. Gegen Oberflächlichkeit in der Verrichtung des kanonischen Stundengebets. Über die sonntägliche Verehrung der Heiligsten Dreifaltigkeit, auch durch äußere Kultzeichen. Die Frage der Ersetzung des nicht sehr vom neuen Römischen Brevier abweichenden, aber apokryphe Lektionen enthaltenden und nicht mehr käuflichen Breviers von Lausanne durch das Römische. Vom römischen Ritus verschiedene Tagesevangelien in Lausanne. Auch sonst Aufmunterung, die Messe streng römisch zu feiern. Über Teilnahme an den rituellen Prozessionen und ihre Modalitäten. Festtagskonstitutionen Sixtus' V. 1585/86. Breviarium und Martyrologium Basileense 1584/86. Canisii Notae in Evangelicas Lectiones 1593, die Neuausgabe seines deutschen Martyrologiums, Dillingen 1583. 1589 Angleichung des Breviarium bisuntinum an das Römische. Kult des hl. Gualfard in Augsburg. Festtagsanordnungen und Festtags-einschränkungen in Lausanne. Canisius veranlaßt die Weihe von Ordenskirchen in München und Freiburg i. d. Schw. auf den Namen St. Michael. [732]

**V. Martin**, *Le Gallicanisme et la réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente (1563—1615)*. Paris 1919. Entgegen der Erwartung, die man auf Grund des Titels dieses zum Teil auf vaticanischen Archivalien beruhenden Buches haben könnte, berührt es unser Gebiet, soviel ich sehe, nur mit dem Bericht über einige hervorstechende gottesdienstliche Feierlichkeiten. [733]

**M. Jusselin**, *Histoire des livres liturgiques de la cathédrale de Chartres au XVI<sup>e</sup> siècle*. Chartres 1923. Nach *Études Franciscaines* 36, 334 f. gibt dies Buch mit viel Gelehrsamkeit die Geschichte der Antiphonare, Evangeliare, Gradualien, Missalien und ähnlicher lit. Bücher. Heinrich III. führte 1582 in der Kathedrale von Chartres das Fest des hl. Rochus ein. [734]

**P. M. Baumgarten**, *Zur Vulgata Sixtina von 1590*. Theol. Revue 23 (1924) 121—24. Ein Originalbreve Sixtus' V. vom 22. August 1590 wird mitgeteilt, aus dem hervorgeht, „daß der Papst die Neuausgabe der lit. Bücher auf jener Pius' V. aufbauen, sie jedoch mit einschneidenden Änderungen in bezug auf die vorkommen-

den Bibeltexte ausstatten und mit neuen Heiligenoffizien bereichern wollte“. „Die sehr große Arbeit der Vergleichung von Meßbuch, Diurnale und Brevier war also fast gleichzeitig mit der Drucklegung der Bibel erfolgt, so daß die Manuskripte für diese neuen Ausgaben schon seit einiger Zeit in der Druckerei in Arbeit waren.“ [735]

**L. von Pastor, Sisto V. il creatore della nuova Roma.** Rom 1922. Italienische Übersetzung von A. Mercati aus dem noch nicht veröff. 10. Bde der *Geschichte der Päpste*, behandelt die Bautätigkeit des Papstes, die teilweise auf kirchliche Zwecke Bezug nahm. In einer Bulle vom 13. Febr. 1586 ordnete er an, daß die Stationsfeierlichkeiten, die vom 14. Jh. ab nur noch in St. Peter gehalten wurden, für die andern Basiliken unter Assistenz der päpstl. Kapelle wieder gehalten werden sollten, wobei S. Sebastiano durch S. Maria del popolo ersetzt wurde. Dabei sagt der P., er habe breite und gerade Straßen gezogen, um den Weg zu den 7 Kirchen zu erleichtern. — 1587 und 88 die Säulen des Trajan und Mark Aurel nach Exorzismen feierlich zu Ehren von Petrus und Paulus geweiht. — Am 26. Sept. 1586 wurde der kurz vorher auf dem Petersplatz errichtete Obelisk exorzisiert und dann unter dem Gesang des *Vexilla regis* das goldene Kreuz auf der Spitze aufgerichtet. Die Inschriften sind teilweise aus lit. Texten genommen. Ähnlich bei den andern Obelisksen. — Um bei den lit. Funktionen, die der Papst wieder neu ins Leben rief, den Blick zu den Sitzen in der Apside freizumachen, wurden in manchen Kirchen ältere Teile weggenommen. Pompeo Ugonio lobt dafür den Papst in seinem Werk über die Stationen. — Das Oratorium des *praesepe*, wo die Päpste in der Weihnachtsnacht pontifizierten, wurde in die Cappella Sistina von S. Maria Maggiore übertragen. — 14. Mai 1590 feierliches Dankamt in St. Peter bei Beendigung der Kuppel. O. C. [736]

**L. Prunel, La renaissance catholique en France au XVII<sup>e</sup> siècle.** Paris 1921. Gleichsam der allgemein kirchengeschichtlich gehaltene, mehrfach auch liturgiegeschichtlich verbrämte Rahmen um das Werk von Bremond Nr. 738. Vgl. die Hinweise auf Bérulle, Olier, Eudes, vgl. auch die Ausführungen über das Institut du Saint-Sacrement und Les Compagnies de Dames du Saint-Sacrement. [737]

**H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux à France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours.** T. 1—6. Paris 1916—23. Das groß-angelegte Werk läßt auch auf liturgische Dinge Reflexe fallen, von denen hier etliches festgehalten werden mag. So der tiefe Eindruck der kirchlichen Zeremonien auf Franz von Sales, insbesondere der procession du Saint-Sacrement 1609 und 10. So der freilich nicht ins Liturgische verfolgte Kult Maria Magdalenas im 17. Jh., de „la sainte du pur amour et de la quiétude mystique“. So die einschneidende Wirkung von Arnaulds »De la fréquente communion« (1643). Pierre de Bérulle, Gründer des Oratoriums, und seine „besondere Andacht zum Verbum Incarnatum“. „Er leitet die französische Spiritualität auf den Weg, der einen Olier dazu führte, das Fest »De l'Intérieur de Jésus et de Marie« zu begründen. Vom »Inneren« Jesu schritt mystische Frömmigkeit dann zum »Herzen Jesu« fort. Bérulle selbst hat im Oratorium das »Fest Jesu Christi« eingerichtet, um alles Bekannte und alles Unbekannte von Christi Wesen und Geschichte in einem Akt der Anbetung zusammenzufassen.“ Dies Fête de Jésus am 28. Januar gefeiert (Officium Solemnitatis Domini Jesus), auch in mehreren Kathedralkirchen, und zwar mit Oktav und eigenen Offizien. Der liturgische Eifer des jungen Oratoriums. Jean-Jacques Olier, Gründer des Seminars von Saint-Sulpice, und seine Schrift »Explication des cérémonies de la grand' messe«. Der 1909 beatifizierte Oratorianer Jean Eudes (1601—80) als Urheber des Herz Jesu-Kults. „In diesem Kultus fließen die beiden großen religiösen Ströme zusammen, die in der ersten Hälfte des 17. Jhs. das innere Leben des französischen Katholizismus genährt haben: Die »französische Schule« und der »geistliche Humanismus«. Von Bérulles »Fest Jesu« zum »Herz Jesu-Fest« war nur ein Schritt.“

1643 feierte Eudes „la fête du Cœur de Marie, dans laquelle une place était faite au Cœur de Jésus“; 1672 Einführung eines eigenen mit Oktav versehenen Herz Jesu-Festes; Leo XIII. und Pius X. erkennen ausdrücklich ihn als Urheber des liturgischen Kultus der Herzen Jesu und Mariä an. P. Eudes' neue Offizien z. B. des Namens Mariä (25. Sept.) und l'Office du divin sacerdote (13. Nov.), die über den Durchschnitt der Neuschöpfungen der letzten Jahrhunderte hinausragen. Urteile über Eudes' Herz Jesu-Offizium: Nach Gastoué il „réunissant la moelle la plus suave de tout ce qu'on avait écrit sur ce sujet, arrive à une élévation de pensée et de forme rarement atteinte“. Vergleich der Auffassungen Bérulles, Eudes' und der Ritenkongregation bezüglich der Fête de Jésus bzw. des Herz Jesu-Festes. [Die deutschen Zitate im vorigen nach: E. R. C u r t i u s, Die französische Mystik des 17. Jhs. Hochland 21 (1923/24) II 120—133. Der Aufsatz von C. ist ein Bericht über Bremonds dritten Bd.] Der Gott Pascals und der Gott der Liturgie. Die bretonischen Missionen im 17. Jh.: „Prozessionen“, die in Wirklichkeit dramatische Aufführungen waren, die Volksmassen heranziehen, erschüttern und rühren sollten. Sie halten sich bis gegen Ende des 18. Jhs. Das Singen der kirchlichen Tageszeiten bei Marie de l'Incarnation und den Mystikerinnen überhaupt. Dom Claude von der Kongregation de Saint-Maur (1652—1696) gestaltete den Gottesdienst möglichst feierlich, wollte nicht, daß Kinder oder Verheiratete ministrierten, verbesserte das Proprium seines Klosters, schuf neue Offizien für die Hauptfeste des hl. Martin. [738]

**Lebrun, Le Bienheureux Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus.** Paris 1917. Einzelheiten über den bei Besprechung von Bremond (oben Nr. 738) berührten Gegenstand. [739]

**K. Hoffmann, Pallotiner, Ursprung und Anfangstätigkeit des ersten päpstlichen Missionsinstitutes. Ein Beitrag zur Geschichte der kath. Juden- u. Mohammedanermission im 16. Jh.** Mstr. 1923 = Missionswissenschaftl. Abhandlungen u. Texte 4. Notizen daraus in Jb. 5. [740]

**P. Dahmen S. J., Robert de Nobili S. J. Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie.** Mstr. 1924 = Missionswissenschaftl. Abhandlungen und Texte 6. Nobili, der 1605 nach Indien kam, paßte sich im Gegensatz zu dem bereits in Madura ansässigen P. Fernandez den dortigen Sitten möglichst an. Den Kastenunterschied ließ er als einen rein politischen bestehen und erlaubte demgemäß „das Tragen 1. des der Kaste der Brahmanen eigenen Haarbüschels (Codhumbi); 2. der Schnur der höheren drei Kasten, deren Tragen auf dem ersten und dritten Provinzialkonzilium zu Goa verboten worden war“. Man scheint auch von den Brahmanen geweihte Schnüre angenommen zu haben; im allgemeinen segnete N. aber neue und befestigte an ihnen ein kleines Kreuz. Auch erlaubte er das Bezeichnen der Stirne mit dem Sandel, der zuvor geweiht wurde. Während P. Fernandez überhaupt keine Konvertiten erzielte, konnte N. allein 1610 60 Inder der höheren Kasten buchen, die gut unterrichtet waren. Fernandez beklagte sich aber über ihn beim Provinzial; auch sonst stieß er auf Gegnerschaft bei Vertretern des Episkopats, den Franziskanern und dem eingeborenen Weltklerus der Fischerküste und der Insel Manaar, bei Brahmanen und Konvertiten. Bei einer ersten Untersuchung durch seine Ordensinstanzen fand Nobili Billigung; die zweite veranlaßte 1610 einen Erlaß des Visitators, sich aller Neuerungen zu enthalten. Erzbischof Roz von Cranganore, der Nobili deckte, brachte seine Sache vor den Primas und das Inquisitionsgericht Goa und drang an beiden Stellen durch. Auch in Rom verteidigten sich Roz und Nobili mit Erfolg, so daß Bellarmin, der zuvor gegen seinen Neffen N. bittere Vorwürfe erhoben hatte, jetzt einen „Trostreif“ sandte. Das Verbot der Methode Ns. wurde 1616 aufgehoben. Auf Einzelheiten seiner Rechtfertigung kann hier nicht eingegangen werden. Das Missionswerk hatte schweren Schaden gelitten. Als Sanskrit-Schriftsteller verfaßte N. u. a. „eine Art Rituale: Zeremonien und Gebete für die Feier der Hochzeit und für andere Feierlichkeiten; ein



Teil davon war noch 1656 erhalten“. „1667 hatte nämlich P. Vico, der treue Freund Nobilis, sich an Rom gewandt und Sanskrit als liturgische Sprache in Südindien vorgeschlagen.“ Von einer Antwort Roms ist nichts bekannt. Neue Streitigkeiten hatten unterdes die Versetzung Nobilis von Madura nach Cranganore veranlaßt. Nach etlichen Weiterungen kam es 1619 zu einer Synode unter dem Erzbischof von Goa und zur Entscheidung Gregors XV. durch die Konstitution *Romanae sedis antistes*, die Schnur, Codhumbi und Sandel gestattete, freilich unter Bedingungen. Die Folgezeit hat nach Dahmen Nobilis Methode gerechtfertigt. [741]

K. Pieper, *Neue Aufschlüsse über die ersten Anfänge des chinesischen Ritenstreites*. Zeitschr. f. Missionswiss. 14 (1924) 1—11. Der Aufsatz beruht auf zwei Manuskripten im römischen Propagandaarchiv, von denen das eine Riccis direkten Nachfolger P. Nicolo Longobardi, das andere den Prokurator der Peking Jesuitenmission zu Ende des 17. Jhs., P. Philipp Couplet, zum Verfasser hat. Letzteres ist „apologetisch gefärbt“ gehalten, ersteres „nüchtern geschichtlich“. Sie beleuchten den Ritenstreit unter den Jesuiten selbst bis 1635. P. will hier zwei Phasen unterscheiden: Die Zeit des latenten Widerspruchs gegen die Missionspraxis bis 1610, Riccis Todesjahr, und später die Zeit des offenen Widerspruchs. Was die Zeit des latenten Widerspruchs angeht, so handelte es sich damals einmal um die Gottesnamen Tien-tschu und Schang-ti, dann darum, daß die Missionare den Gottesdienst bedeckten Hauptes feierten, was 1615 die ausdrückliche Genehmigung Roms erhielt. Wahrscheinlich durften die Neophyten auch „an den Ehrenbezeugungen für Konfuzius und an den Ehrungen der Ahnen unter gewissen Kautelen“ teilnehmen, da es rein „zivile Akte“ wären. Longobardi und andere hatten „Bedenken gegen die Übernahme der religiösen Termini, da die Chinesen überhaupt kein von der Materie geschiedenes rein geistiges Sein erkannt hätten“. Nach Riccis Tod ordnete Longobardi eine neue Untersuchung namentlich des Terminus Schang-ti an, den er einstweilen verbot (1612 oder 13). Die von drei Patres angestellte Untersuchung ergab kein einheitliches Resultat. 1618/20 wurden „auch wieder neue Zweifel laut über die Zulässigkeit der dem Weisen Konfuzius und den Ahnen gegenüber geübten Zeremonien“, die jedoch nicht durchdrangen. 1622 entschied Longobardi die Zulässigkeit der chinesischen Namen negativ. 1628 in Kia-ting, Provinz Nanking, Religionsgespräch von elf Missionaren, das wahrscheinlich — die Angaben widersprechen sich hier — das gleiche Resultat hatte. 1629 Erlaß des in China weilenden Visitators in diesem Sinne, der aber bald „von der höchsten Stelle des Ordens für ungültig erklärt wurde“. Der Ritenstreit war also nicht nur ein Kampf zwischen Jesuiten und Bettelorden, sondern auch zwischen den Jesuiten selbst. [742]

B. Biermann O. P., *Die alte Dominikanermission auf den Solorinseln*. Zeitschr. f. Missionswiss. 14 (1924) 12—48. 1617 Visitation der 1559 zuerst erwähnten Mission, bei der ein Verfall des christlichen Lebens eingetreten war. An den Freitagen der Fastenzeit Bußprozessionen. Feierliche Zeremonien in der Karwoche. 1635 neues christliches Leben (Messen, Prozessionen). Überhaupt suchte man durch Feierlichkeit des Gottesdienstes, insbesondere Prozessionen, zu fesseln. Solche auch am Kar samstag, Ostertag, Weihnachtsfest (es wurde ein Bild des Jesuskindes herumgetragen). Andachten der Rosenkranzbruderschaft mit Prozessionen. [743]

P. de Monsabert O. S. B., *Un coutumier paroissial de 1618*. Rev. Mabillon 13 (1923) 260—264. Aufzeichnungen des Curé von Sainte-Radegonde-de-Pommiers vom 10. Sept. 1618 über den Gottesdienst in seiner Gemeinde, die den Stand der Liturgie in einer Landgemeinde des Poitou am Anfang des 17. Jh. zeigen. Rein liturgischer Dienst, keine Spur von besondern Andachten. Die hohen Feste mit 2 Vespern, Mette, Hochamt. Kommunion nur Ostern. O. C. [744]

J. Sturm, *Johann Christoph von Preysing. Ein Kulturbild aus dem Anfang des 30jährigen Krieges*. Mchen. 1923. Typisches für das religiös-lit. Leben im damaligen Bayern. [745]

A. Sturm O. S. B., *Eine Klosterreform zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Bausteine zur Biographie des Abtes Veit Hoerer von Oberaltaich (1614—1634)*. Benedikt. Monatschr. 5 (1923) 379—394. Hoerer führte 1615 eine neue Gebetsordnung ein. Der mitternächtliche Chor fiel im allgemeinen für die exponierten Konventualen weg. [746]

H. Keußen, *Eine Kirchenvisitation in der Gegend von Krefeld im Jahre 1641*. Die Heimat. Mitteilungen des Vereins für Heimatkunde in Krefeld 2 (1922/23) 146—150; 3 (1924) 34—38. Protokoll in deutscher Übersetzung mit längerer Einführung. Visitation wohl veranlaßt durch den Kölner Weihbischof Georg Paul Stravius. Es zeigen sich die Folgen des langen Krieges. „Der erste Gegenstand der Visitation . . . stets das Tabernakel und die in ihm aufbewahrten verehrungswürdigen Kult-Gegenstände“; Hostien öfters „in Verfall“. Kinder werden zu spät getauft. Abendläuten für die Verstorbenen noch nicht in Gebrauch. Feiertage werden nicht gehalten. Viele andere Einzelheiten — wie die angeführten nach Orten geordnet. [747]

Cl. Laumanns, *Das Kloster St. Annen Rosengarten in Lippstadt und die Lippstädter Katholiken nach der Reformation*. Zeitschr. f. vaterländ. Gesch. u. Altertums-kunde 81 (1923) 3—38. Ursprünglich ein Haus der Schwestern vom gemeinsamen Leben, seit Mitte des 15. Jh. Augustinerinnenkloster nach den Grundsätzen der Windesheimer Kongregation. Eine Agende von 1694 enthält das Ritual für Einkleidung und Profeßablegung der Schwestern. [748]

A. Schüller, *Die Jesuiten und die Erstkommunionfeier, sowie verwandte Religionsgebräuche im Rheinlande, besonders in der alten Erzdiözese Köln*. Annalen des Hist. Ver. f. d. Niederrhein 107 (1923) 138—162. „Die heutige Art“ der Erstkommunionfeier „bahnte sich an unter dem Einflusse des Jesuitenordens seit der Mitte des 17. Jh.“. Sie wurzelt einerseits in den katechetischen Bemühungen der Jesuiten, anderseits in ihrem Eifer, einen häufigeren Empfang der Sakramente zu erzielen. Bei den Studentensodalen drang man auf wöchentliche, bei den Bürgersodalen auf monatliche Kommunion. Außerdem die ‚devotio Ignatiana, Xaveriana, Aloysiana‘ (Sakramentenempfang an zehn bzw. im letzteren Fall an sechs aufeinanderfolgenden Sonntagen). In der Tat „stieg“ in den Jesuitenkirchen „die Zahl der Kommunikanten ins Unermeßliche“. „Mancherorts“ wurden „die noch nicht kommunionfähigen Kinder viermal jährlich geschlossen zur Beichte“ geführt. Die „Erstkommunikantenpflege“, die aus diesen Bemühungen seit der Mitte des 17. Jh., wie gesagt, herauswuchs, wurde erst im letzten Jahrzehnt des Jh. allgemeiner. In Koblenz waren die Erstkommunikanten 1712 bereits ‚festlicher gekleidet, mit Blumengewinden gekrönt und Kerzen in den Händen‘. In der Folge reihte man die Erstkommunionfeiern in die Volksmissionen ein, die nach der Segneri-Methode — vgl. Jb. 3 Nr. 569 — im Rheinlande aufkamen: Als „Gegenstück“ zu den nächtlichen Bußprozessionen am zweitletzten Missionstag die liebliche Kinderfeier. Im Jülich-Bergischen beginnend, breitete sie sich besonders nach der Mitte des 18. Jh. aus. Die geschmückten Kinder traten auf die Missionsbühne, manchmal mit Polemik durchflochtene Ansprache, Verzeihungsszene zwischen Kindern und Eltern, Ablegung des Glaubensbekenntnisses. „Berichte, daß das ganze Volk in Rührung und Seligkeit schwamm.“ „Auf ihrem Zyklus vom Jahre 1747 erfuhren die Jülich-Bergischen Missionare, daß junge Leute von 18—20 Jahren noch nicht die erste heilige Kommunion empfangen hatten.“ In Trier beginnt die Kinderkommunion in dieser Art in den dreißiger Jahren des 18. Jh., die Kindererstkommunion ein wenig später. In Nassau datiert die Erstkommunionfeier noch aus dem 17. Jh., diejenige nach Jülich-Bergischem Ritus aber wohl erst aus den 50er Jahren des 18. Jh. Entsprechend in anderen Gegenden. Die Jesuiten „brauchten nur Elemente der Katechismusedramen und der Prozessionen auf diese Feier zu übertragen“. „Die Neuheit der Kleider galt als eine besondere Ehrung . . . des Gastgeber beim himmlischen Mahle,

des Heilandes. Die weiße Engelgewandung symbolisierte zudem die Reinheit der mit der heiligmachenden Gnade geschmückten Seele.“ „Der Blumenkranz auf dem Haupte und der Strauß an der Brust sollen die Freude am himmlischen Mahle ausdrücken. Zudem bildete jede einzelne Blumenart ein Symbol für Tugenden, mit denen die Seele sich zum Empfang des Herrn geschmückt hatte.“ Im Zusammenhang mit dem den Franz Xaver- beinahe etwas zurückdrängenden Aloysiuskult Feier der Erstkommunion gerade am 21. Juni. In Elberfeld war z. B. 1768 das eben hier eingeführte Herz Jesu-Fest Erstkommunionstag. Sonst vielfach Bevorzugung der österlichen Zeit. Mitte des 18. Jh. die Feier mancherorts schon als „Eigengut“ der Pfarreien empfunden. Man kann mit dem Verf. über das Theatralische und Sentimentale in der Praxis der Jesuiten, das freilich ja auch mit dem Zug der Zeit ins Barocke zusammenhängt, ziemlich kritisch denken und doch vielleicht die positiv religiösen Werte, die in ihren Andachtsübungen steckten, noch ein wenig heller ans Licht gestellt wünschen. [749]

**A. Rübsam, Kardinal Bernhard Gustav, Markgraf von Baden-Durlach, Fürstabt von Fulda 1671—1677.** Fulda 1923 = Quellen und Abhandlungen z. Gesch. d. Abtei u. d. Diöz. Fulda 12. Oktav des hl. Bonifatius auch damals schon feierlich begangen. Da z. B. 1665 nur fünf einheimische Kleriker zur Verfügung standen, wurde die Vesper nur an gebotenen Feiertagen, die Konventsmesse selten gesungen. 1670 nach längeren Vorbereitungen Druck der *Officia propria Sanctorum Ecclesiae Fuldensis*; Direktorien kommen zum erstenmal in der Fuldischen Rentkammerrechnung von 1674 vor. Fest des hl. Benedikt erstmals 1672 als voller Feiertag begangen. Einem „an alle Ordinarii von ganz Deutschland“ gerichteten kaiserlichen Ersuchen gemäß St. Joseph schon 1671 am 19. März als *Neopatrons totius Germaniae* hoch gefeiert. Beim Seelenamt für den Vorgänger Bernhard Gustavs brennen gemäß der Zahl seiner Regierungsjahre 27 Lichtmeßkerzen. Im Interesse des opus Dei bemüht sich Bernhard Gustav um Mönche der dasselbe damals besonders pflegenden Schweizer Kongregation. Wieder erste Vesper an Festtagen. An den höchsten Festen summum officium des Fürstabts mit dem vom Ceremoniale vorgeschriebenen ministerium. Karfreitag *processio passionis* nachmittags, nicht im Anschluß an die Liturgie. 1676 zuerst Fronleichnamsprozession ohne Bilder. Rundgang durch das Kirchenjahr mit Angabe zahlreicher Bittgänge und sonstiger Spezialgewohnheiten. Bei allen geeigneten Anlässen lit. Feiern. [750]

**A. Mazet, Communication sur un processionnal pour la fête de la Trinité à La Souterraine, imprimé à Limoges au XVIII<sup>e</sup> s.** Mémoires de la Société des sciences archéologiques de la Creuse XXII, 1. 2 (1922) XVII f. [Nach Revue d'hist. de l'Église de France IX 421.] [751]

**J. Braun S. J., Das Memoriale Rituum Benedikts XIII.** Nach der jüngsten *Editio typica Benedikts XV.* Mchen. u. Kempten 1923. Die Einleitung des nützlichen Büchleins gibt kurze geschichtliche Notizen über die Entstehung des Memoriale und weist auf die seinen Gebrauch auch außerhalb Roms vorschreibenden Dekrete der Ritenkongregation von 1821 und 1848 hin. Brauns Verdeutschung strebt in erster Linie volle Verständlichkeit auch für Küster und Ministranten an und ist deshalb verhältnismäßig frei. Kaum betont zu werden braucht, daß die liturgischen Texte im Gegensatz zu den Rubriken zweisprachig aufgenommen sind. Ausstattung und bequemes Format entsprechen dem Zweck des Heftes. [752]

**J. Kreps O. S. B., Post mortem reliquos mors pia consecrat.** Quest. lit. et par. 9 (1924) 57—66. Verflucht gegen Vanderstuyf (Jb. 3 Nr. 595) die Lesart *mors* im Hymnus *Te Ioseph celebrent*, weil *sors* einen heidnischen Sinn gebe. Er sucht seinen Beweis zu stützen durch Parallelstellen aus Gersons, des vermutlichen Verfassers, Josephina. A. W. [753]

**P. Wernle, Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jh.** Bd. 1. Tübingen 1923. Die meisten Agenden „haben eine längere Entwicklung durchlaufen“. „Be-



gonnen wurde meist mit den Tauf-, Abendmahls- und Eheliturgien, die am dringendsten der Reinigung von den katholischen Zutaten bedurften.“ [754]

#### IV. Aufklärungszeit.

A. Schüller, *Die Brüder Esselen in Trier (18. Jahrh.)*. Trierische Heimatblätter 1 (1922) 167—170. Die von den Jesuiten in großem Umfang gepflegte ‚devotio Xaveriana‘ in Trier Mitte des 18. Jh. [755]

M. Dommanget, *La Déchristianisation à Beauvais et dans l'Oise, 1790—1801*. II. Paris 1922. Der Kampf des Revolutionskults gegen den katholischen. [Nach Revue de l'Hist. de l'Eglise de France IX 400 ff.] [756]

A. Richard, *Le culte du soleil à Tarbes*. Annales Révolutionnaires 14, p. 75. „Reproduction de quelques lignes extraites du journal pour servir à l'histoire de la réclusion des prêtres insermentés du diocèse de Tarbes relatant une scène d'adoration du soleil à son lever sur les rives de l'Adour.“ [Revue d'histoire de l'Eglise de France 9, 586.] [757]

H. Cardauns, *Köln in der Franzosenzeit. Aus der Chronik des Anno Schnorrenberg 1789—1802*. Bonn u. Lpzg. 1923 = Bücherei der Kultur und Geschichte 30. Frühjahr 1793 zum Dank für die Rettung Kölns vor den „verbrecherischen Franken“ feierliche Dankandacht in den einzelnen Kirchen mit dreizehnstündigem Gebet und Te Deum. Lateinische Verwünschung Frankreichs mit Travestie des Te Deums: Te Galliam damnamus, Te schismaticam confitemur; In te Ludowicus speravit cum bonis, non confundetur in aeternum. August 1794 eine zehntägige Abendandacht in Köln und dann dreizehnstündiges Gebet in der ganzen Erzdiözese nach Vorschrift des Ordinarius „zur Abwehr des feindlichen Einfalles“. Fronleichnam 1795 verordnete der Kölner Stadtkommandant, kein Militär dürfe bei der Prozession „an dem hl. Sakrament mit bedecktem Haupt und ohne Kniebeugung vorübergehen“. Anfang Juli zehnstündige Gebete im Dom um Waffenstillstand. Fronleichnam 1797 feierliche Gottesstracht in Mülheim am Rhein, öffentliche Bittgänge in Köln an den Kirchweihtagen. 1798 neuntägige Andachten zur hl. Jungfrau vom guten Rat und zum hl. Johannes Nepomuk „zur Abwendung weiterer Kriegsplagen und zur Rückkehr des Friedens“. Verbot der Prozessionen durch die Municipalität. 1800 am dritten Sonntag nach Ostern eucharistische Prozession unter dem Deutzer Benediktiner-Abt. [758]

G. Richter, *Die Pfarrstiftung Napoleons I. für Jena bis zur Verlegung des Pfarrsitzes nach Weimar (1819) und die Diözesanzugehörigkeit des Großherzogtums Sachsen-Weimar seit 1921*. Fulda 1923. In: Quellen u. Abhandlungen zur Geschichte der Abtei u. der Diözese Fulda 11. 1795 kam an den spezifisch kath. Feiertagen in Jena fast niemand zur Kirche. Nach dem Regulativ Großherzog Karl Augusts von 1813 sollten nur Fronleichnam, Allerheiligen, Mariä Himmelfahrt — dieser letztere Tag, der Geburtstag Napoleons, zugleich als Kirchenfest (= Kirchweihfest) — gefeiert werden. 1816 wird am 15. August für Napoleon als Stifter der Kirche der Landesfürst und Erneuerer der Stiftung substituiert. 1817 Mariä Himmelfahrt allgemein auf den 18. Oktober (Allerdeutschen Fest-Gedenktag der Schlacht bei Leipzig) verlegt. [759]

J. Hofer C. SS. R., *Der heilige Klemens Maria Hofbauer. Ein Lebensbild*. 2. u. 3., verb. u. verm. Aufl. Freiburg i. B. 1923. Prachtentfaltung beim Gottesdienst in St. Benno in Warschau 1787—1802, besonders bei der Fronleichnamsprozession. „... das Volk hört mehr mit dem Auge als mit dem Ohr.“ Doch war H. „ein Reformator großen Stils“. „... feierliche Ämter und Vespern, prunkvolle Prozessionen waren doch nur einzelne Punkte seines Programms.“ Nuntius Severoli in Wien bot dem Präfekten der moldauischen Mission 1810 Redemptoristen mit der Versicherung an, sie würden keine lit. Neuerungen einführen, da sie Römer seien. Vgl. meine Besprechung der 1. und der vorlieg. Aufl. im Hist. Jahrb. 1921 u. 1924. [760]

## V. Das weitere 19. Jahrhundert.

**H. Schroers**, *Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn 1818—1831*. Köln 1922 = Veröffentlichungen des Hist. Vereins für den Niederrhein 3. Der Bonner Exeget Peter Alois Gratz stimmte Hirschers bekannter Schrift von 1821 zu, die „die liturgischen Formulare reformiert wissen wollte“. „Das Lebhaftes und Rührende an Vorstellungen“ bewies Hermes, „daß sie undeutlich und deshalb vielleicht unwahr seien. „Aus diesem Grunde waren ihm sogar die auf Stimmung angelegten Formen des kirchlichen Gottesdienstes unsympathisch.“ Mit Andacht betete er aber das Brevier. Vom Kölner Priesterseminar wird in einer „Kampfschrift“ 1824 verlangt, daß es nicht nur Rubrizistik treibe, sondern auch über die Bedeutung des Ritus orientiere. Ein wenig später war Repetent bzw. Subregens Andreas Gau „nach Ausweis seiner Schriften [1830/32] einer der sehr Wenigen, die damals wissenschaftliche Liturgik trieben“. Ein Ministerialschreiben von 1827 hatte unter anderem ausdrücklich gewünscht, daß die Alumnen »kennen und lieben lernen, was ihre Kirche in lateinischer Sprache an Antiphonen, Responsorien, Hymnen und andern Singstücken Schönes enthält«. [761]

**Al. Schnütgen**, *Der junge Andreas Raess*. Elsaß-lothr. Jahrbuch 3 (1924) 33—53. Die beinahe neunzig Bände — vorwiegend Übersetzungen aus dem Französischen — zählende, zeitgeschichtlich bedeutsame literarische Produktion von Raess mit seinem Freunde Nikolaus Weis in den zwanziger und der ersten Hälfte der dreißiger Jahre des 19. Jhs. zeigt mehr die „kirchliche Eigenart des Jesuitenordens als diejenige benediktinischer Religiosität“. Schon deshalb Zurücktreten alles Liturgischen. [762]

**H. Schroers**, *Neue Quellen zur kölnischen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1835—1850)*. Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein 104 (1920) 1—85. Erzbischof Klemens August erließ, wie das Kölner Directorium für 1837 mitteilt, eine Verordnung, die Binterim als „merkwürdig“ bezeichnet, von der er aber feststellt, sie habe „bei einem großen Teile der Diözesangeistlichkeit eine günstige Aufnahme gefunden“: »Gemäß derselben wird vom ersten Adventssonntag das Brevier für alle, welche den kölnischen Ritus befolgen, merklich abgekürzt.« Die zwei ersten Nokturnen sollten ganz wegfallen. Binterim glaubt, ohne die Erklärung des Erzbischofs, er habe potestate sibi ab apostolica sede delegata gehandelt, dürfte die Rechtmäßigkeit dieser Veränderung, die eine relaxatio sei, „wichtigen Zweifeln unterliegen“. „Vielleicht will man gewisse Geistlichen durch Abkürzung des Breviers dahin leiten, daß sie desto pünktlicher dasselbe beten. Denn leider ist es allzu bekannt, daß mehrere, besonders junge Herren von der Verbindlichkeit, das Brevier zu beten, sich ganz freigesprochen haben.“ B. ist Gegner der Verordnung. B., Geissel und die deutsche Liturgie der Hermesianer: »Jeder Hermesische Pfarrer macht für seine Pfarre ein deutsches Gesang- und Meßbuch, wobei die Tendenz zugrunde liegt, das Volk langsam an den deutschen Ritus zu gewöhnen und so nach und nach eine deutsche von Rom unabhängige Kirche zu bilden. H. Coadjutor versprach mir, in 14 Tagen ein Rundschreiben zu erlassen, worin alle dergl. deutsche Bücher für den öffentlichen Kirchengebrauch verboten würden.« In Aachen nach Laurent die Fronleichnamsprozession nie „so zahlreich und andächtig“ wie 1838 dank dem Kölner Ereignis. [763]

**H. J. Christiani**, *Johannes Ronges Werdegang bis zu seiner Exkommunikation. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschkatholizismus*. Berlin 1924. Ronges Kritik am katholischen Kultus geht zu einem Teil auf das Studium von Rottecks »Allgemeiner Geschichte« zurück, die im Kult eine »Herablassung zu den Schwächen der sinnlichen Menschen«, eine »Belebung der Andacht durch hiernach berechnete, durch Aug' und Ohr zum Herzen redende Mittel« sieht. Von sonstigen liturgiegeschichtlichen Reflexen der Schrift sei aus dem Wortlaut des theologischen Doktoreids in

Österreich von 1785 erwähnt, daß er verpflichtet, »die christliche Religion von falschem Kultus rein zu halten«.

[764]

H. Schroers, *Hermesianische Pfarrer*. Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein 103 (1919) 76—183. Rupert Schmitz, Pfarrer in Bockum, Dekanat Krefeld, sieht 1842 in einer Denkschrift in den liturgischen Prozessionen „wertvolle Andachtsarten“, ist aber im ganzen „gegen solche außerordentliche Äußerungen der Frömmigkeit“ doch zurückhaltend. Unter Betonung des regelmäßigen Pfarrgottesdienstes will er „das religiöse Volksleben eng an den amtlichen Kult der Kirche . . . binden“. Ein von Rupert Schmitz und seinem Bruder Jakob verfaßtes, zu weiter Verbreitung gelangtes umfassendes »Katholisches Andachtsbuch« (Köln 1851; 6. Aufl. 1883) bewahrt engsten Anschluß an die Liturgie, „aus der es zahlreiche und gute Übersetzungen, sowohl an Messen als auch Brevieroffizien enthält“. Der Laie soll in den »ganzen reichen Inhalt« des Kirchenjahres »ebenso hineingeführt werden«, »wie der Priester es wird durch das Missale und Brevier«. Voraufgegangen war ein »Vollständiges kath. Gebet- und Gesangbuch« M.-Gladbach 1840 und später, an dem die Gebrüder wohl auch einen Hauptanteil hatten, das noch „mehr von dem um 1830 aus Süddeutschland angeregten Bestreben, die Liturgie zu verdeutschen, angekränkt“ ist. Auch im »Katholischen Katechismus« der beiden Schmitz, zuerst Köln 1849, war „überall die Beziehung auf Kirchenjahr und Liturgie und auch gute christliche Volksgebräuche hervorgehoben“. „Die würdevolle und langsame Feier der hl. Messe . . . war ein Merkmal der Hermesianer.“ Als eigentlicher Pfarrgottesdienst, bei dem allgemeine Beteiligung erwünscht war, galt ihnen neben dem Hochamt auch die Vesper. Pfarrer Reinarz in Krefeld setzte dort 1849 die Fronleichnamsprozession durch. Nach Beschluß der Krefelder Dekanatsversammlung von 1828 Einschränkung der Aussetzung des Allerheiligsten. Nach dem Grundsatz „Nichts Unverständenes!“ jedesmalige Erklärung seltener vorkommender Riten wie der der Karwoche. Pflege des deutschen Kirchengesangs. „Hier und da hatte ein aufklärerischer Pfarrer ihn früher eingeführt, um dadurch den liturgischen Gesang in lateinischer Sprache zu verdrängen. Der Rückschlag, der namentlich durch die infolge der Säkularisation in die Pfarrseelsorge eintretenden ehemaligen Klostergeistlichen herbeigeführt worden war, beseitigte ihn wieder mit dem gewöhnlich solche Wendungen begleitenden Radikalismus, so daß er nicht nur aus Hochamt, Vesper und Komplet, sondern aus der Stillmesse und sonstigen Andachten verschwunden zu sein scheint.“ Die Absicht, alles verständlich zu machen, führte unsere Hermesianer sogar dazu, die dem Chor zufallenden Teile beim liturgischen Gottesdienst durch die Gemeinde deutsch singen zu lassen, „größere Stücke, wie das Kredo, . . . durch entsprechende Volksgesänge“ zu ersetzen, bei Vesper und Komplet Psalmen und Hymnen deutsch zu singen. Andererseits bei Sakramentspendung und kirchlichen Benediktionen alles lateinisch. Seit 1831 für das Dekanat eigenes Gebet- und Gesangbuch. Nachahmung des Krefelder Beispiels in Düsseldorf St. Max, in Elberfeld sowie in Köln St. Kolumba versucht; Elberfelder Gesang- und Gebetbuch »Die christliche Gemeinde« 1830. Geissel war mit Binterims Gegnerschaft gegen die hermesianischen Gesangbücher einverstanden, unterstützte B. aber in der Praxis nur zurückhaltend. Vgl. Nr. 763.

[765]

H. Schroers, *Kirchliche Bewegungen unter dem kölnischen Klerus i. J. 1848*. Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein 105 (1921) 1—74; 106 (1922) 57—95. Ennen schnitt in seiner Schrift »Die kath. Kirche und die Forderungen der Jetztzeit« (Köln 1849) die Frage einer deutschen Liturgie in bezug auf Vesper und Komplet an, war gegen das »geist- und herzlose Herleihen lateinischer Hymnen und Psalmen«. Auch wünschte er ein Verbot »mancher Benediktionen« sowie „Aufhebung der sozialen Unterschiede beim öffentlichen Gottesdienste und beim Begräbnis“.

[766]

Al. Schnütgen, *Der Verein vom hl. Karl Borromäus geschichtlich gewürdigt*. Zentralbl. f. Bibliothekswesen 41 (1924) 273—292, 327—337. Auch separat: Lpzg.



1924. Die Studie läßt den Borromäusverein aus der schon seit der katholischen Restauration Ende des 16. Jh. zu verfolgenden abendländisch-katholischen Buchverbreitungs- bzw. Volksbibliotheksbewegung herauswachsen und zeigt ihn, soweit als möglich, bis heute in Verflechtung mit dem allgemeinen katholischen Kulturleben. Natürlich konnte bei seinen Vorläufern und Parallelorganisationen auf ihre Einstellung zur liturgischen Literatur nicht weiter geachtet werden, so bezeichnend sicher das Ergebnis wäre. Der Borromäusverein selbst unterstützte in seiner Frühzeit durch Massenbestellung ein liturgiegeschichtliches Werk wie Bocks »Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters«, verbreitete auch später mit Vorliebe Bücher wie Goffinés Handpostille und Martin von Cochems Erklärung des hl. Meßopfers. „Ein Projekt von 1852, durch das die »Herausgabe eines liturgischen Gebetbuches nach Weise der in Frankreich üblichen paroissiens romains in Beratung gezogen« und der Ankauf eines Teils der Auflage zugesichert wurde, ist, soweit man sieht, völlig versandet.“ [767]

L. Pfleger, *Der Straßburger Domprediger Simon Ferdinand Mühe*. Seele 6 (1924) 199—206. Mühe (1788—1865) „wird der Apostel des Herz Jesu-Kults, der glühende Anwalt der Kreuzwegandacht und des Rosenkranzes. Er hat in Straßburg die Marienmaiandacht eingeführt und die Verehrung der Gottesmutter in jeder Weise gefördert. Für die Jugend stiftete er die aloysianischen Sonntage. Dem heiligen Antonius von Padua baute er eine eigene Kapelle.“ [768]

W. v. Kügelgen, *Lebenserinnerungen des alten Mannes in Briefen an seinen Bruder Gerhard 1840—1867*. Bearb. u. hrsg. v. P. S. v. Kügelgen u. J. Werner. Lpzg. 1923. Münster i. Westf. 1842: „... wenn ich sagen wollte, daß mir der katholische Kultus hier anstößig wäre, so müßte ich allerdings lügen. Es sind hier wunderschöne, uralte gotische Kirchen, in denen der alte Gottesdienst der römischen Kirche mich wahrhaft erfreut.“ „... der Gottesdienst ist bis auf die geringste Kleinigkeit ganz derselbe, hier und in Dresden und in Rom. Man bekommt Respekt vor einem Ganzen, das so fest und harmonisch gegliedert ist.“ [769]

F. Vigener, *Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts*. Mchen. u. Berlin 1924. Der Unterschied zwischen der „berauschenden Pracht der Pontifikalmesse“ in München in Kettelers jungen Jahren und dem im Münsterlande „aus strengerer Auffassung oder mit frommem Gleichmut vernachlässigten Äußeren des Gottesdienstes“. Als Propst von St. Hedwig in Berlin veranstaltete K. 1850 eine öffentliche Fronleichnamsprozession über Charlottenburg nach Spandau. 1851 wünschte Rom eine Konferenz der Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz „zur Festlegung gleichmäßiger Vorschriften über Disziplin, Unterricht, Liturgie“. Festgottesdienst in Darmstadt jährlich am Napoleonstag. Seitenlange Auszüge aus dem Pontifikale über die Königssalbung in Kettelers »Freiheit, Autorität und Kirche« (1862). [770]

L. Oligier O. F. M., *Die elsäß-lothringischen Franziskanerklöster und die Thüringische Provinz*. Franzisk. Studien 10 (1923) 158—176. Um die Jahreswende 1880/81 Gründung einer Niederlassung auf Bergholz-Zell im Oberelsaß, die von der Regierung unter andern an die Bedingung geknüpft worden war, es dürfe kein Hochamt gesungen werden. Als Sonntags die Vesper und täglich in der Prim das Martyrologium gesungen wurde, kamen Monita von Straßburg. Schließlich Verbot des öffentlichen Messelesens, worauf die Patres Ostern 1881 das Klösterchen verließen. [771]

A. Arndt S. J., *Ghenadie Petrescu*. Stimmen der Zeit 53 (1922/23) 363—369. Unter den Anklagen gegen Ghenadie Petrescu, Metropolit der Walachei, die 1896 zu seiner Absetzung führten, befand sich auch die, er habe an Epiphanie den Hymnus an die heiligste Dreifaltigkeit, den der Archidiakon vor dem Altar auszusprechen hat, während der Bischof das Evangelium segnet, an seinem Thron vortragen lassen und sich damit der Gottheit gleichgemacht. Ghenadie bestritt eine solche Absicht. [772]

**P. Siebertz, Karl Fürst zu Löwenstein. Ein Bild seines Lebens und Wirkens.** Mchen.-Kempten 1924. Dank der geistigen Wesensanlage seines Helden enthält dies Buch zahlreiche gelegentliche und erheblichere Beiträge zur Geschichte der Frömmigkeit und Liturgie. Auf dem Danziger Katholikentag 1891 wollte Fürst Löwenstein einen Vortrag über »Liturgie und Kirche« halten lassen, stieß dabei aber auf den Widerstand der Benediktiner: »Die gemachten Fortschritte müßten sich erst noch vergrößern«. Zuerst in Amberg 1884 beantragte Löwenstein Empfehlung des vom Papste eingeführten vierzigstündigen Gebets. 1872 veranlaßte er eine Eingabe des Zentralkomitees der katholischen Vereine Deutschlands nach Rom zwecks Erhebung des Herz Jesu-Festes zum duplex primae classis mit Oktav. Im Programm einer Huldigungsfeier für Christus anläßlich der Jahrhundertwende, das Graf Aquaderni (Bologna) entworfen hatte, wurde auch vorgesehen: Weihe des neuen Jh. an das heilige Herz Jesu. Während die Ritenkongregation 1895 einen Vorschlag Aquadernis als »nicht sehr opportune und ungeziemende Neuerung« abgelehnt hatte, stimmte Rom jetzt zu. Bezüglich der Echtheit des hl. Hauses von Loretto schrieb St. Beißel S. J. 1894 an Löwenstein: »Mein Glaube an die Übertragung gründet sich zuletzt darauf, daß die Päpste sich so dafür aussprechen, ein Fest geben und es vielleicht auf die ganze Kirche ausdehnen werden. Ich glaube nicht, daß die göttliche Vorsehung da einen Irrtum zuläßt.« [773]

**P. Glogger O. S. B., Eine Romfahrt vor bald 25 Jahren. Reiseerinnerungen.** Bened. Monatschr. 6 (1924) 197—208. Kirchweihe und Missa papalis in S. Anselmo in Rom am 11. November 1900 (Epistel, Evangelium, Sanktus und einige andere Partien lateinisch und griechisch gesungen). Das Fest aller Benediktinerheiligen am 13. November und das ihm folgende Benediktinerallerseelen. Griechisches Pontifikalamt in S. Atanasio (Leo XIII. wollte Benediktiner in den Orient entsenden). Der Beginn des Advent in Mailand nach ambrosianischem Ritus schon am sechsten Sonntag vor Weihnachten. [774]

## VI. Seit Pius X. Jüngste Vergangenheit und Gegenwart.

**A. Paquet, Delphische Wanderung. Ein Zeit- und Reisebuch.** Mchen. (1922). Lit. Feiern in Rom: Ein Totenamt („Selig sind die Toten, die in Rom sterben“), die Liturgie in S. Anastasio, in S. Pietro in Vaticano. [775]

**H. Wilms O. P., P. Paulus von Loë O. P. und seine Verdienste um die Geschichte des Dominikanerordens.** Lpzg. 1923 = Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 18. Wünscht 1891, die alten Observanzen des Dominikanerordens u. a. feierlichen Gesang des ganzen Offiziums und Nachtchor wieder einzuführen. Der Prior seines Klosters Trans-Cedron zu Venlo, P. Hyazinth Haas, geht auf einen Teil der Wünsche ein. Zu Prim und Komplet kommt es nicht. [776]

**F. A. Forbes, Papst Pius X. Ein Lebensbild.** Frbg. 1923. Das aus dem Englischen übersetzte volkstümlich gehaltene Buch berührt natürlich auch die Reformtätigkeit des Papstes auf dem Felde der Liturgie. [777]

**Chr. Pesch S. J., Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden.** Frbg. 1923. Benedikt XV. bewilligte besonderes Offizium und besondere Messe zu Ehren »der seligen Jungfrau Maria, der Vermittlerin aller Gnaden,« für die belgischen Diözesen. Tag des Festes ist der 31. Mai. Auch sonst kann jeder Ordinarius laut päpstlicher Erklärung für seinen Sprengel die Erlaubnis zum Gebrauch des neuen Offiziums und der Messe erhalten. Erläuterung der Texte einschließlich der Lektionen, Antiphonen usw.: Die Oration ist an Christus, „unseren Mittler beim Vater“, gerichtet; auch Sekrete und Postkommunion bewegen sich im Gedankenkreis des *Memorare* und *Salve Regina*. Der Hymnus zur Matutin ist für das Offizium neu verfaßt. [778]

N. Malvezzi, *Pio XI. nei suoi scritti*. Milano 1923. Die liturgiegeschichtlichen Abhandlungen Achille Rattis; Neuerwerbung liturgiegeschichtlicher Kodizes unter ihm für die Ambrosiana. „La prefazione latina [des *Missale Ambrosianum Duplex*] di Pio XI, non priva di calore nella gravità dell'argomento, dà ragione dell'opera e del metodo.“ [779]

P. W. v. Keppler, *Aus Kunst und Leben*. 6.—8. Aufl. Frbg. (1923) Neu eingefügt „Nachklänge vom Eucharistischen Kongreß in Rom (Mai 1922)“. Es „sollte der Eucharistische Friedenskongreß sein mit dem Motto: *Rex pacificus magnificatus est*“. Ein Hochamt des Papstes wie das an Christi Himmelfahrt „— das ist wohl der Höhepunkt, der Taborgipfel der kirchlichen Liturgie, der bereits in andere Welt hineinragt und eintaucht in die Glorie des Himmels“. „Charakteristische und ergreifende Momente des päpstlichen Pontifikalamtes sind Epistel und Evangelium, zuerst lateinisch, dann von orientalischen Geistlichen griechisch gesungen; die heilige Wandlung, bei der sich der Paps! mit Hostie und Kelch nach allen Seiten wendet, während die Töne der silbernen Trompeten wie himmlische Musik von der Kuppel herabschweben; die Kommunion, die nicht am Altar, sondern am Thron stattfindet, wohin das heiligste Sakrament in Prozession gebracht wird. Einen lieblichen Ausklang bilden nach altem Herkommen die laudes et acclamationes...“ Die Mitternachtsmesse Pius' XI. in St. Peter bei der Eucharistischen Nacht (26./27. Mai). „Wie er... zum Gloria kommt, erfaßt auf einmal die liturgische Bewegung die Masse der Gläubigen: alle beten laut mit dem Papst das Gloria, dann auch das Credo, Sanctus, Patēr noster.“ Zehntausend Kommunionen. Die große theophorische Prozession in Rom am 28. Mai. [780]

R. Günther, *Die liturgische Bewegung in der kath. Kirche*. Monatschrift f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst 28 (1923) 81—86, 109—114, 131—134. Wesentlich an dieser Darstellung ist, daß sie anerkennt, „Ursprung und Ziel“ der lit. Bestrebungen seien „religiöser Natur“. „Aus der Zelle, aus dem Chöre sind sie hervorgegangen, und sie bedeuten eine so ernsthafte religiöse Konzentration und eine solche Hinkehr zu den evangelischen Bestandteilen des Katholizismus, daß auch der »Andersgläubige« dieser Bewegung seine Teilnahme nicht versagen wird.“ [781]

F. Schubert, *Zur liturgischen Bewegung*. Die Seelsorge 1 (1923/24) 66—70. Der über neuere Literatur berichtende und an ältere (Goffiné, Rippel-Himioben, Staudenmaier) erinnernde Aufsatz stellt abschließend fest, daß die Gemeinde „mancherorts schon erschreckend verständnislos der Liturgie gegenübersteht“. [782]

J. Löw, *Der Kernpunkt der liturgischen Bewegung nach römischer Auffassung*. Pastoralblatt St. Louis 57 (1923) 139—142. [783]

G. Villier, *Le mouvement liturgique et grégorien en France*. Rev. S. Chrodegang 4 (1922) 5—6, 22—24, 34—38. Studiert den Fortschritt des Geschmacks und Eifers in der Pflege des greg. Gesangs in Frankreich von 1919—1921. L. G. [784]

N. Rousseau, „*Hortus conclusus*“. Rev. grég. 9 (1924) 92—104. Der Orden von der Heimsuchung ist liturgisch isoliert, weil er allein die pianische Choralreform nicht angenommen hat. Die Nonnen dürfen zwar feierlichen Messen beiwohnen, lassen dann aber den Gesang des Chorals durch fremde Kräfte ausführen. In ihrem Chorgebet rezitieren sie alles, mit drei kleinen Tonunterschieden. Der schwere Verzicht, der in dem Schweigenmüssen oder Nichtsingendürfen bei den Höhepunkten ihres geistlichen Lebens liegt — das Gesangsverbot bezieht sich nur auf den offiziellen Gottesdienst, in den Hauskapellen, im Garten singen sie polyphon —, macht das Beten der Nonnen vielleicht verdienstvoll wegen seines Bußcharakters. Aber das Wesen des Gebetes als einer *elevatio mentis ad Deum* schließt aus, daß es zugleich Bußübung sei. Das Nichtannehmen der Choralreformen durch einen sonst so kirchlich gesinnten Orden erregt Befremden bei Klerus und Volk und ist ein Hindernis für die Ausbreitung des gregorianischen Gesanges. Der Gründer des Ordens von der Heimsuchung, Franz v. Sales, hatte auf der einfachen Rezitation



bestehen müssen, um das Eindringen der damals so stark verweltlichten Kirchenmusik in seine Klöster zu verhindern. Dem gregorianischen Gesang in seiner heutigen Form würde er den Eintritt in die Klöster von der Heimsuchung nicht verwehrt haben. Wie sie es auch in manchen anderen Punkten taten, möchten die Nonnen auch hierin vom Buchstaben der Regel zum Geist ihres so kirchlich gesinnten Stifters übergehen und ihre Konstitutionen dahin ändern, daß sowohl die aktive Teilnahme an den Mysterien als auch die Übernahme des gregorianischen Gesanges gestattet ist. — In den Anmerkungen interessante Nachrichten über das Verhalten der Karmelitinnen gegenüber Liturgie und Kirchenmusik. A. W. [785]

F. Fritsch, *Die Liturgie der Karwoche lebendig gemacht*. Die Seelsorge 1 (1923/24) 265—269. Die liturgische Feier von Quickbornern in Krappitz an der Oder: „Die Verbindung religiöser Gemeinschaft in solchem Kreis junger Menschen mit dem kirchlichen Leben einer Pfarrgemeinde“ (Hermann Hoffmann). [786]

H. Schroers, *Liturgie und Volk*. Das Neue Reich 5 (1923) 1015—17. Schroers führt hier der Antwort P. Hammenstedes auf seinen ersten Aufsatz gegenüber — vgl. Jb. 3 Nr. 608 u. 609 — aus, daß er bezüglich der lit. Bewegung „nur gegen die in der Regel bei uns befolgte Methode und gegen ein gewisses Beiwerk, das rein äußerlich an die Sache herangetragen worden ist“, „vom allgemein kirchlichen Standpunkt aus“ Bedenken habe. Er findet, daß H. an die Liturgie einen „einseitig übertriebenen Subjektivismus“ herantrage. Seine Ausführungen fänden ihre Widerlegung durch sich selber. In der Liturgie gebe es nur eine Klasse von Menschen, an die man sich gleichzeitig richten müsse; die Nichtberücksichtigung des äußerlit. Gottesdienstes widerstreite dem Verfahren in Holland; die Einbeziehung der Sakramente und Sakramentalien sei bei der deutschen Bewegung eine nur gelegentliche; es bleibe dabei, daß Episkopat und Klerus in Deutschland nicht Träger der Bewegung seien; die Unterscheidung von Liturgie und Ritus sei unberechtigt; die Wirkung „gewisser Kurse und sogenannter liturgischer Wochen“ werde zu optimistisch beurteilt; auch Laien, die Missale und Brevier besäßen, könnten an Hochamt und Chordienst nicht aktiv teilnehmen; die »Katakombengottesdienste« fänden in einem abgesonderten Teil der Kirche gleichzeitig mit einem allgemeinen Gottesdienste statt; nach dem Ziel, daß die Messe statt nur in der Messe gebetet würde, hätten „verständige Seelsorger immer... gestrebt“. „In der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hat es in Nordwestdeutschland eine starke liturgische Strömung gegeben, die nicht ohne Erfolg an der Verwirklichung arbeitete, und zwar ohne missa recitata.“ Schroers verweist schließlich auf die bekannte Entscheidung der Ritenkongregation in Sachen der missa recitata und stellt fest, daß es in Holland sieben Benediktinerabteien gebe, deren zwei „Töchterniederlassungen“ im Rheinland „in durchaus gesunder Weise“ für die Erneuerung des lit. Lebens tätig seien. [Was Holland betrifft, so vgl. die Bemerkungen eines Holländers Jb. 3 Nr. 610; wie man bei der Betonung des Mysteriengedankens durch Maria Laach von einer nur gelegentlichen Einbeziehung der Sakramente reden kann, ist nicht erfindlich; daß das Mönchtum Träger der lit. Erneuerung ist, ist nichts Neues in der Kirchengeschichte; es war so schon im Altertum, wie die Mönche beweisen, die die Päpste nach Rom an die Basiliken riefen (s. Jb. 3 Nr. 57) usw. O. C.] [787]

H. Platz, *Großstadt und Menschentum*. Mchen-Kempten 1924. Obwohl auch diese Aufsatzsammlung von Platz in einem ihrer Beiträge auf die Vorkriegszeit und in ein paar anderen auf die Kriegszeit selbst zurückgeht — zehn von elf Abhandlungen sind schon gedruckt gewesen —, darf sie doch in der Hauptsache als Kind der jüngsten Vergangenheit angesprochen werden. Das macht sich wie in ihrer Gesamteinstellung so speziell bezüglich der Reflexe fühlbar, die das liturgisch betonte Denken des Verf. auf manche Dinge wirft, und der »Sicherungen«, die es ihm gewährleistet. Bei Paul de Lagarde, dessen „romantische Flucht ins Altgermanische“ in eingehender Analyse dargelegt wird, begegnet beispielsweise ein Hinweis darauf,

daß „seine katholisierenden Sympathien“ sich unter anderem in der 1851 von ihm besorgten Auswahlsgabe mittelalterlicher Hymnen zeigten. Im Darmstädter Sammelband »Der Leuchter« von 1919 vorgetragene Anschauungen über das „deutsche Formgesetz“, speziell solche von Troeltsch und Scheler, ablehnend oder ergänzend, stellt Platz voll innerer Sicherheit fest: „Wir im Westen und Süden fühlen“ keinen „schicksalhaften Zug schärfster innerer Unausgleichbarkeit“; wir „fühlen... uns der christlich-gemeineuropäischen Linie nahe, wie wir ja auch täglich durch den Gottesdienst unserer Kirche uns in dieser Richtung umschaffen lassen“. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die Oration vom Donnerstag in der Passionswoche — ein Gebet der Gesamtkirche. Das Thema »Organisationsarbeit und Persönlichkeit« abwandelnd betont er mit ganz besonderem Nachdruck, daß wir nur in „liturgisch-eucharistischer Atmosphäre“, „die Bekennersehnsucht und Verkünderkraft“ finden, „die wir brauchen, um in den großen geistigen Kämpfen der Zukunft bestehen zu können“. Die Notwendigkeit einer „Organisation des Familiengebetes auf liturgischer Grundlage“ wird betont. Die Liturgie habe der jüngeren Generation „die Pflicht zum Bewußtsein gebracht, die Naturform in uns zu überwinden“. Sehr kennzeichnend für das trotz seiner durchaus aktiven, positiven Gesamteinstellung doch auch ein gewisses Maß von weiterführender Kritik ausschüttende Buch erscheint, daß in dem Romano Guardini gewidmeten, freilich knappen Abschnitt ganz das Bestreben, von diesem Autor zu lernen, mit ihm mitdenkend ihn zu stützen, die Feder führt. Als ganzer würde unserer Sammlung, man darf vielleicht sagen, ihr Herzstück fehlen, wenn nicht ein eigener, verhältnismäßig breit gelagerter Abschnitt die »Liturgische Sicherung positiver Zeitelemente« zum Vorwurf hätte. In ihm soll gezeigt werden, „daß erst diese einheitliche, eigenständige, nicht in dialektischer Formulierung, sondern in kultisch-künstlerischer Form dargebotene theozentrische Ganzheit und Wirklichkeit [der Liturgie] der zeitgeschichtlichen Zersplitterung und Unsicherheit in Ich- und Kultursucht die unbedingt notwendige Heilung schafft“. Sehr fein ist anderseits der Einfluß des Zeitgeistes auch auf das kirchliche Andachtsleben charakterisiert. „Die Betonung des Menschlichen“ in Christus (Herz Jesu-Kult) und den Heiligen glaubt Platz als „eine entwicklungsgeschichtlich berechtigte Akzentuierung“ hinnehmen zu sollen. Er wünscht der „liturgischen Linienführung“ aber „klassische Formen und hieratischen Rhythmus“, nicht „unklassische Überwucherungen (Barock, Romantik)“ und Beeinflussungen durch das „Industriezeitalter“. Der Ruf nach Klassik und „würdiger Gestaltung“ wirkt um so eindringlicher, weil er aus einer vielleicht einzigartigen Kraft der Einfühlung und zugleich auch aus echt geschichtlichem Verstehen kommt. Platz' gedankenreiches Buch hat nicht zuletzt dem für psychologische Zusammenhänge aufgeschlossenen Liturgiehistoriker mancherlei zu sagen. [788]

E. Przywara S. J., *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*. Mchen 1923 = Der katholische Gedanke 6. Auf die Frage „nach der inneren Denkform und nach dem besonderen Ethos der lit. Bewegung“ antworten diese Vorträge mit der Aufweisung von drei „Komponenten“ des „Psychogramms“ der Bewegung: „Wille zur Form gegenüber freiwachsendem Leben, Wille zur Gemeinschaft gegenüber einseitigem Individualismus, Wille zur in Gott ruhenden, selbstwertigen *vita contemplativa* gegenüber der Ver zwecklichung einer übersteigerten *vita activa*.“ P. sieht in dieser dreifachen Willensrichtung auch erhebliche Nachteile, denen er u. a. mit den Fragen begegnen will: „... wäre ... mit der Liebe zur Liturgie ... der Wille zur Form so unlöslich verbunden, wie es jetzt noch den Anschein hat?“ „... könnte sie nicht vielleicht gerade in unerforschten Tiefen jene Gegensatzspannungen und unendlichen Weiten des flutenden Lebens tragen, nach denen selbst der energischste Wille zur Form doch immer noch geheime Sehnsucht trägt?“ „Könnte sie ... nicht doch vielleicht die Gemeinschaft in der Weise betonen, daß sie ... nur das »Klingen« der tiefen Einsamkeit der Seele mit ihrem Gott sei ...?“

„Könnte die Liturgie... nicht vielleicht eine solche *vita contemplativa* in sich bergen... die im Grunde nichts ist als die tiefe Erneuerung menschlicher *vita activa* im *actus purus* der Gottheit, ...eine anbetende Ruhe vor Ihm, um... diese anbetende Ruhe selber einströmen zu lassen in das tägliche Schaffen und Wachsen, daß Leben Anbetung sei und Anbetung Leben, Arbeit Gebet sei und Gebet Arbeit?“ (Vgl. oben Nr. 7—10.) [789]

M. Adam, *Die geistigen Strömungen im deutschen Katholizismus*. Die Tat 15 (1923/24) 721—735. Zutreffende Bemerkungen zur liturgischen Bewegung sind hier mit dem freilich etwas unsicher anmutenden Versuch vermengt, sie zu einer „neu-mystisch-liturgischen“ umzutaufen und als „katholischen Exponenten der weite Kreise aller Konfessionen erfassenden Idee des Mystizismus“ zu bewerten. [790]

K. Freckmann, *Gedanken zur Ulmer Tagung*. Jahrbuch des Verbandes der Vereine kath. Akademiker zur Pflege der kath. Weltanschauung 1923, 165—171. Vom inneren Verbundensein der Teilnehmer im Kult der hl. Eucharistie. Die gedankliche Pflege des Liturgischen in den Vorträgen von Abt Ildefons Herwegen O. S. B. („Das Mysterium, die Seele des katholischen Wesens“), Erich Przywara S. J. („Gott-geheimnis der Seele.“ Vgl. Nr. 789), Romano Guardini („Liturgische Bildung“). Kirchenmusikalisches Leitmotiv der Tagung: Pflege des römischen Chorals, der Meisterwerke Palestrinas und der großen Renaissancekomponisten, aber keine Beschränkung in der Komposition auf die Palestrinazeit, denn „tiefste Frömmigkeit und feinsten Sinn für die Liturgie“ lassen „sich auch in den Formen des modernen Orchesters und des modernen Chors ausprägen“. [791]

Al. Mager O. S. B., *Eindrücke von der Herbsttagung des Verbandes katholischer Akademiker in Ulm (10.—16. August 1923)*. Ben. Mschr. 5 (1923) 395—404. Den Auftakt der Tagung bildete die Festrede des Abtes I. Herwegen über das christl. Mysterium (s. Nr. 2). „Gemeint ist die objektiv vollzogene Kulthandlung im Gegensatz zur seelischen Innerlichkeit, die objektive Gnade gegenüber der subjektiven Aneignung des göttlichen Lebens.“ Nachdem M. so die Absichten dieses Redners und anderer Vortragenden falsch charakterisiert hat, hat er es leicht, gegen angebliche „Objektvergötterung und Gemeinschaftsvergötterung“ zu protestieren. Aus den nicht ganz klaren Ausführungen M.s geht soviel hervor, daß er auf dem Standpunkt des seit der Renaissance herrschenden Individualismus steht, für den schließlich die Einzelseele „höchste Objektivität“ und letzter Gemeinschaftszweck ist; daß er also den Weg der Liturgie, durch Normierung an dem göttlichen Logos der liturg. Handlung die Persönlichkeit und die Gemeinschaft zu konsekrieren, nicht erfassen kann.

O. C. [792]

*Mitteilungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung*. H. 8. 1923. 9. 1924. Die öffentlichen Urteile über die Ulmer Tagung betonen auch nachdrücklich ihren liturgischen Gehalt. Liturgische Vorbereitungen für Dresden. Der Plan eines Laienbreviers. [793]

P. Parsch, *Was die liturgische Bewegung will*. Klosterneuburger Liturgie-Kalender für das Kirchenjahr 1924 verbunden mit dem deutschen Direktorium für die Gesamtkirche. Klosterneuburg (1923). Die lit. Bewegung will den gesamten Gottesdienst der Kirche verstehen lernen. Sie schult notgedrungen zuerst einen kleinen Kreis, um ihn dann zum Sauerzeug für die ganze Pfarrgemeinde zu machen. Sie bringt auch dem Volksgottesdienst „Anregung und Veredlung“; „das Kirchenjahr... wird zu volkstümlichen und dramatischen Andachten anregen, wie solche im Mittelalter so mannigfaltige Blüten gezeitigt haben“. Sie hält sich genau an die Bestimmungen der Kirche; nur „gewisse Auswüchse und Extreme“ werden von Rom abgelehnt. Das Ästhetische ist ihr nur Mittel zum Zweck. — Die Abhandlung bildet den Einleitungsaufsatz des Klosterneuburger Kalenders, der in seinem ersten Teil ein deutsches Kalendarium — eine für die Gesamtkirche gültige Fortsetzung des Direktoriums für 1923 — mit „Wochen-“ und „Festgedanken“ enthält. Die Aufsätze des



zweiten Teils, soweit sie im folgenden nicht eigens verzeichnet sind, haben mehr praktischen Charakter. [794]

**P. Parsch**, *Unsere Liturgiegemeinden [in Österreich]*. Klosterneuburger Liturgie-Kalender 1924. Die liturgische Bewegung in Österreich begann nach dem Kriege mit der Herausgabe billiger Meßtexte für die Sonn- und Feiertage durch P. Wilhelm Schmidt S. V. D. Seit der Fastenzeit 1920 gibt es in Klosterneuburg einen liturgischen Zirkel, aus dem die Liturgiegemeinde Klosterneuburg entstand. Sie umfaßte Personen aller Stände vom Professor bis zum Dienstmädchen. Aufführung von lit. Weihespielen als Anschauungsunterricht für die Messe. Inzwischen von anderer Seite lit. Vorträge in Wien. Seit 1922 in Klosterneuburg volksliturgische Messen: Die Gemeinde nimmt „an der Handlung des Priesters singend, sprechend, handelnd, gebend und empfangend“ teil. 1922 entstand auch die Liturgiegemeinde St. Anna in Wien. Beide Liturgiegemeinden griffen, um die gesamten Festliturgien zu erleben, nach dem Brevier. Liturgische Triduen und Wochen. 1923 als dritte Liturgiegemeinde Gershof, zum erstenmal eine Pfarre. In Klosterneuburg jüngst lit. Andachten: Die einzelnen Teile des Stundengebetes werden erklärt und gemeinsam gebetet, die Vesper auch deutsch gesungen. [795]

**K. Lechner**, *Die liturgische Bewegung in der studierenden Jugend [Österreichs]*. Klosterneuburger Liturgie-Kalender 1924. Für Akademiker zuerst »Liturgische Exerzitien« Ostern 1920 in St. Gabriel bei Wien; seit 1922 auch in Seckau. Vereinzelt Chormessen („liturgische Messen“, missae recitatae), in Fastenzeit und Advent als Abschluß einer nächtlichen Anbetung. 1921 Gründung der liturgischen Urgemeinde in Wien, der weitere lit. Gemeinden folgten (Chormessen und Aussprachen d. h. meist Meßerklärung). Der Christlich-deutsche Studenten [= Mittelschüler]-Bund »Jung-Österreicher« und der »Neuland«-Verband gruppieren ihre Tagungen desgleichen um Chormessen und Sakramentenempfang. Liturgische Abende mit Erklärungen, Schriftlesung und Komplet. Im Gegensatz zur bisherigen Abgeschlossenheit geht neuestens „ein starker Zug dahin“, die Bewegung in den Pfarrverband hinauszutragen. Letztes Ziel wird immer mehr das Streben nach dem »liturgischen Menschen«. [796]

**A. Wintersig O. S. B.**, *Liturgische Bestrebungen in Ungarn*. Benedikt. Monatschr. 5 (1923) 431 f. Aus einer Art Choralbewegung herausgewachsen, wurde die Bewegung nach dem Kriege namentlich durch F. X. Szunyogh O. S. B., Mönch von Pannonhalma, angeregt. Übersetzung religiöser Bücher liturgisch eingestellter deutscher und belgischer Verfasser; Flugschriften; Plan einer Zeitschrift »Katholisches Apostolat«. Ein neugegründeter Verband der Oblaten des hl. Benedikt soll „einen günstigen Nährboden . . . für die lit. Frömmigkeit“ schaffen. A. Mihályfi O. Cist. gab 1923 seine an der Universität Budapest gehaltenen Vorlesungen unter dem Titel »A nyilvános Istentisztelet« (Der öffentliche Gottesdienst) in dritter Auflage heraus. 1923 in Pápa erste liturgische Woche durch P. Szunyogh unter Beteiligung von Bischöfen. [797]

**P. v. Olasz S. J.**, *Liturgisches Apostolat und Katechetinnenarbeit in Ungarn*. Stimmen der Zeit 54 (1923/24) 151—154. „Das liturgische Apostolat will nicht bloß viele fromme Männer, Frauen und Jugend, die das liturgische Leben aus ästhetischen, ja hie und da aus sentimentalischen Gründen [! Der Referent] pflegen, sondern auch [! Der Ref.] solche, die sich mit Hilfe der Liturgie als Laienapostel zu betätigen wünschen.“ [798]

**J. van Ginneken S. J.**, *Die Konversionsbewegung in Holland*. Stimmen der Zeit 54 (1923/24) 1—19. Die Katechetinnen zur Bekehrung der Niederlande zum wahren Glauben zerfallen in tätige und beschauliche Mitglieder; letztere haben Chor-gebet. Die Katechetinnen betreuen verwahrloste Kinder, die in die Gruppen der Neulinge, Eingeweihten und Auserwählten geschieden sind. Die Auserwählten werden in die Meß-, Taufliturgie und das Kirchenjahr eingeführt. „Die Aufnahmefeierlichkeiten werden nach Möglichkeit in Einklang gebracht mit der Katechumenatliturgie

der ersten christlichen Zeit.“ Geistliche Übungen für nichtkatholische Frauen mit ihren katholischen Freundinnen in einem Schwesternhaus bei Nymwegen: Jeden Nachmittag auch eine liturgische Konferenz. [799]

[W.] Stockums, *Eindrücke von der holländischen Seelsorge*. Kölner Seelsorgeblätter 1 (1923) 36—39. Gottesdienst streng nach der römischen Liturgie; auch bei den Nachmittagsandachten (abgesehen vom Rosenkranz) fast nur lat. Gebete und Gesänge. [800]

H. Keußen, *Die Birgittabewegung in Schweden*. Internationale kirchl. Zeitschr. 13 (1923) 201—203. Birgittabewegung nennt man das in Schweden von Vadstena am Wettersee ausgehende Bestreben, den protestantischen Gottesdienst „zu verschönern und zu erheben“. In der zweitletzten Juliwoche unter den Auspizien der Privatvereinigung Societas sanctae Birgittae 550. Jahrgedächtnis der Heiligen gemeinsam begangen von schwedischen Lutheranern und einigen Katholiken, darunter zwei ausländischen Ordensschwwestern. Matutin nach dem einfachen Morgengebet-Ritus des Kirchenhandbuchs, aber mit Kreuzzeichen; Kranzniederlegung am Reliquienschrein; feierliche Vesper. Keine Hinwendung zum Katholizismus. [801]

B. Vogt O. F. M., *Die Provinz vom hl. Namen Jesu in Nordamerika*. Franzisk. Studien 10 (1923) 142—157. In New York sog. Nacht- und Mittagessen. Sonntag morgens 2½ Uhr Singmesse mit Predigt für die Angestellten der großen Zeitungen, die bis 2 Uhr gearbeitet haben. Ähnlich an nur kirchlichen Feiertagen 12 Uhr 20 Minuten mittags Messe für die in Hotels und geschäftlich Tätigen, die dann Mittagspause haben. Um dieselbe Zeit Messe an den Werktagen der Quadragesima. [802]

G. Goyau, *L'effort catholique dans la France d'aujourd'hui*. Paris (1922). „Le service de l'idée catholique dans les diverses professions intellectuelles prend... l'aspect d'une fervente liturgie, dont périodiquement, au pied de l'autel, on veut, tous ensemble, méditer les exigences et comprendre plus pleinement la portée.“ [803]

P. Batiffol, *Cinquantenaire de la restauration à Paris de la liturgie romaine*. Rev. des Jeunes 14 (1924 10. Apr.) 5—22. Predigt vom 13. März 1924 in der Kirche Saint-Roch zu Paris. L. G. [804]

A. C., *Cinquantenaire de la restauration du rit romain dans le diocèse de Paris*. Le Vie et les Arts lit. 10 (1923/24) 328—332. Nach Pius V. war die Pariser Lit. mit röm. Bestandteilen vermischt worden; die neue Lit. erhielt ihre endgültige Form durch Mgr. de Vintineille 1736 und 1738. Am Ende des 18. Jh. hatten 28 französ. Diözesen die Pariser Bücher angenommen. Als 1840 Guéranger sie angriff, verteidigte sie Affre 1843. Mgr. Guibert führte 1874 die röm. Lit. ein. Diese ist mit gallikan. Bestandteilen versetzt. O. C. [805]

[Fr. X. Szunyogh O. S. B.,] *Előadások A Kath. Liturgiáról* (21.—27. Jan. 1924). Budapest 1924. Bericht über eine liturg. Tagung in Budapest im Jan. 1924. Im Nov. fand eine 2. statt. O. C. [806]

H. Graf Lerchenfeld-Köfering, *Meine Reise durch die Vereinigten Staaten*. Hochland 21 I (1923/24) 25—34, 163—171, 278—287, 397—414. „In Amerika habe ich keine besonderen liturgischen und künstlerischen Bestrebungen getroffen; manches gemahnt dort an westeuropäische Einflüsse; kleine rote und blaue Ampeln an Stelle der Opferkerzen, harmonisches Läutwerk an Stelle des Ministrantenglöckchens haben sich als Stilsünden verbreitet. Dafür ist die Haltung der Besucher während der Messe gemessener als bei uns; Sitzen und Knien sind genau geregelt.“ „Ausschließlicher gregorianischer Choral scheint mir die Gottesgabe der Harmonie zu Unrecht zu verschmähen.“ [807]

M. Schian, *Die Reform des Gottesdienstes und die hochkirchliche Bewegung*. Gießen 1922. Nach ihren ursprünglichen, durch die Gründungsversammlung von 1918 schon abgeänderten Leitlinien „wünscht“ die hochkirchliche Bewegung, „daß die evangelische Kirche von der römischen lerne, in ihren Gottesdiensten (durch

Kirchen- und Altarschmuck, priesterliche Gewandung u. a.) dem Sinn für das Schöne Rechnung zu tragen und den heiligen Inhalt stets auch in heiligen würdigen Formen darzubieten“. „Jedem, der diese Gottesdienste erlebt oder ihre Ordnungen liest, muß dabei die sehr kräftige Anlehnung an die gottesdienstliche Praxis der katholischen Kirche auffallen.“ „Die einzelnen liturgischen Bestandteile“ haben die „aus der katholischen Liturgie bekannten Namen“. Altargesang des Liturgen; Psalmodien und Wechselgesänge; Diakon, Chorknaben; Albe und Stola, sogar Kasel. Eucharistische Gegenwart Christi. Statt des rationalen Moments wünscht Rud. Otto im Gottesdienst mehr das Numinose betont, auch sonst wird der Ruf laut: „Mehr Anbetung.“ Schian selbst lehnt alles Katholisierende ab, beschränkt sich auf allgemeine Forderungen wie Volkstümlichkeit, Schönheit, Selbsttätigkeit der Gemeinde, Stimmung heiliger Ehrfurcht. [808]

**Bronisch**, *Vom 5. Hochkirchentag in Berlin*. Die Hochkirche 1923, 153—155. Typisch für die lit. Bestrebungen der Hochkirchler. Man vgl. auch wieder die Zeitschrift »Die Hochkirche« als Ganzes. [809]

**F. Schubert**, *Hochkirchliche Bewegung und Katholizismus*. Theolog.-prakt. Quartalschrift 77 (1924) 578—585. Die Liturgie der Hochkirchler übersetzt oder paraphrasiert zu einem geringeren Teil die lateinisch-katholische Liturgie, „natürlich mit Weglassung oder Umdeutung der spezifisch katholischen Teile“. „Ferner ist eine starke Benützung griechischer Liturgien, besonders der im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen überlieferten Pseudoklementinischen sowie der sogenannten Basilius- und Chrysostomusliturgie festzustellen.“ In der Literatur der katholischen Aufklärungstheologie gebe es manche ähnliche Versuche. Der Entwurf eines Evangelischen Hochamtes von M. Leuner — veröffentlicht in der »Hochkirche« 1923 — bringe „teilweise direkte Übersetzungen aus der Klementinischen Liturgie und starke Anklänge an alte Stücke der römischen“. Das Brevier beruhe hauptsächlich auf dem Breviarium Romanum. Die hochkirchliche Bewegung sieht also in der katholischen Liturgie ein Stück alten, wenn auch nicht ganz rein erhaltenen Christentums und hat „Verständnis für die psychologische Seite des Kultes“. [810]

**J. Grendel S. V. D.**, *Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart*. Theolog.-prakt. Quartalschrift 77 (1924) 489—507. Mit leichter Kritik durchsetzter Bericht über das gleichnamige Buch von Hermelink. Die liturgische Bewegung wolle die jetzige Form der Liturgie durch den Einblick in den Zusammenhang mit dem Früheren und Anfänglichen tiefer erschließen, nicht durchweg, wie H. meine, auf „Riten der Vergangenheit“ zurückgreifen. Auch, was H. über die Stellungnahme der Gebildeten zu den feierlichen Hochämtern schreibe, sei nicht ganz richtig. „Die Beobachtungen und Erfahrungen in großen Kirchen, wie z. B. in der Kirche des Missionshauses St. Gabriel bei Wien, mit ihren regelmäßigen feierlichen Gottesdiensten sprechen direkt für das Gegenteil.“ „Dem Gemeinschaftserlebnis endlich die Privatmesse zu opfern, erschiene uns als ein übertriebener Purismus.“ Und zwar aus Gründen der Frömmigkeit, denn auch die Privatmesse sei „aus bestimmten Gedanken heraus geschichtlich geworden“. [811]

**H. Hermelink**, *Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, vornehmlich in Deutschland*. 2. erw. Aufl. Stuttgart-Gotha 1924. Fügt an den unveränderten Abdruck der ersten Auflage noch einige neue, zuerst wieder in der »Christlichen Welt« erschienene Kapitel an, die nicht speziell im Dienste der Liturgie stehen. [812]

**Steinbeck**, *Liturgische Bestrebungen der Gegenwart*. Neue Kirchl. Zschr. 34 (1923) 483—513. Bespricht die wissenschaftlichen Leistungen und praktischen Reformvorschläge der letzten Jahre, soweit sie von protest. Seite ausgehen. Wetters *Mysterien* und *Das christl. Opfer* bedeuteten einen Fortschritt; sehr zu empfehlen für die „leider“ vorhandenen Bewunderer der aus heterogenen Bestandteilen zusammengesetzten, ungeordneten, nur dem Forscher verständlichen (?) Messe (484 f.). Durch **Althaus**, *Kirchl. Kollekten des 16. Jh.* (Lpz. 1919) sei — gegen Drews — er-



wiesen, daß die evang. Kirche viel mehr Neues geschaffen, als Altes aus dem Katholizismus übernommen habe (487). Bei Besprechung der praktischen Bemühungen neuerer Zeit werden behandelt die Forderung nach strengerer Einheit der gottesdienstlichen Feier (Th. Voss, *Der Gottesdienst als liturg. Einheit*. Gött. 1915), die hochkirchl. Bewegung, der Anbetungsgottesdienst oder „schweigende Dienst“ (R. Otto; Altmann-Blümel), die Symbolik im Sinne von Strewe (s. Jb. 3 Nr. 1), die Jugendgottesdienste. St. macht die meisten dieser Vorschläge zu seinen eigenen, ist aber immer bemüht, das, was ihm zu äußerlich, zu „katholisch“ vorkommt, abzugreifen.

Th. Kl. [813]

**H. Hoffmann**, *Rittelmeyers liturgische Bewegung*. Die Seelsorge 2 (1924/25) 8—13. Rittelmeyer „stößt sich nicht daran, Anleihen bei der katholischen Liturgie zu machen. Er erzieht auch die Seinigen zur Freiheit von solchen Bedenken.“ Anderseits geht ihm und seiner »Christengemeinschaft« (ihr Organ: »Zur religiösen Erneuerung«) die Weltanschauung der Kirche gegen die Wahrheit und ihre Seelenführung gegen die Freiheit.

[813a]

**P. Simon**, *Kirchliche Einigungsbestrebungen in England und Deutschland*. Theologie u. Glaube 16 (1924) 291—314. Die ritualistische Bewegung in England galt nicht nur der Wiedereinführung katholischer Riten, sollte „vielmehr durch die äußeren Formen... Zeugnis“ geben „von dem durch sie symbolisierten Glauben“. In erster Linie handelte es sich ja um Riten, die mit der Eucharistie zusammenhängen, wobei man eine Rubrik des Elisabethanischen Prayer-Book für sich anführen konnte. Neuestens „starke Anlehnung“ des Ritualismus „an die nachtridentinische römisch-katholische Frömmigkeit“. Während auch die Liturgie der englischen Staatskirche „eine katholische Auslegung zuläßt“, übernahmen die Ritualisten „nach und nach alle liturgischen und Frömmigkeitsformen des kontinentalen Katholizismus in die englische Kirche“. „Durch die Liturgie... hat sich katholisches Bewußtsein in England“ von jeher „fortgepflanzt“. Dagegen in Deutschland nur wenig „Ansätze zu einer katholischen Auffassung der Liturgie und des Kultus“.

[814]

**H. A. Krose S. J.**, *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*. Ergänzungsheft zum elften Band (1922—1923): Nachträge 1923—1924. Frbg. 1924. Siehe Jb. 3 Nr. 619.

[815]

**R. Grosche**, *Vom Erlebnis der Gemeinschaft*. Gemeinschaftsbühne und Jugendbewegung. Sammelband 1924 der Zeitschrift des Bühnenvolksbundes 8—11. „Nicht zufällig nähert sich das Spiel der Jugendbewegung der Liturgie. Man spürt die Wesenszusammenhänge. Auch hier wiederholt sich etwas: Das Spiel ahnt seine Ursprünge wieder. Je näher das Spiel dem Wesen der Liturgie steht, um so sicherer und tiefer ist seine Wirkung in der Jugendgemeinschaft.“

[816]

**L. G(ille)t O. S. B.**, *La liturgie à étranger*. La Vie et les Arts lit. 10 (1923/24) 40—46. Unter diesem Titel soll von jetzt ab alle 2 Monate eine Chronik der liturg. Bewegung und Literatur außerhalb Frankreichs erscheinen, die bes. die Ideen herausarbeitet. G. spricht hier von der Arbeit für die Lit. in Rom, Italien. Mit an erster Stelle steht Belgien, wo Dom Lambert Beaudouin vom Kaiserberg in Löwen unermüdlich für die Lit. arbeitet, bes. für die Theologie der Lit. „...il faut... atteindre le contenu théologique objectif de la liturgie, retrouver dans le moindre rite l'idée dont il est le symbole...“ In Holland ist die Arbeit vor allem aufs Praktische gerichtet, hauptsächlich vom Weltklerus getragen. „Lit. Gesellschaft vom hl. Willibrord.“ Liturgisch Tijdschrift, Maandschrift voor liturgie. In England keine eigentliche lit. Bewegung, aber viel Interesse für den Ritus; das Interesse geht nicht auf das christl. At, sondern das MA. Die Liturgiewiss. hat die Lücke E. Bishops noch nicht ausgefüllt. Dom Connolly leistet sehr Gutes. Mehr als die Katholiken leisten die anglikan. Society for promoting Christian Knowledge, Henry Bradshaw Society, Alcuin Club. — Hervorragende Arbeit wird in Deutschland für die Lit. geleistet, von Beuron, Siegburg, bes. von Maria Laach unter Abt

Ildefons Herwegen aus. Verein zur Pflege der Liturgiewiss. Liturgiegesch. Quellen, Untersuchungen, Jahrb. f. Liturgiewiss. Ecclesia orans. Die Bewegung, die bes. auf die Intellektuellen und die Jugend wirkt, ist gekennzeichnet durch die Rückkehr zum alten Christentum, durch die Bemühung, die Beziehungen der Lit. zur Antike und zu den Mysterien darzulegen, durch das Suchen nach einem objektiven Lebensstil. Streben nach einer christozentrischen Kirchenkunst, Meßopferkirche (van Acken). In der Paramentik vornehme Einfachheit. Beuroner Kunst, Kelche von S. Kraemer. Lit. Bildung der Künstler; „die Tragik durch die Verklärung überwinden“. — Überall tritt der Gedanke hervor: Die Anfänge, die ersten Jahrhunderte! Wie richtig dieser Gedanke ist, zeigt das Wort eines so klaren Kritikers wie G. Morin: *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours* (1914) 83. — Ebda 135—141 berichtet G. über lit. Bestrebungen in Italien, Spanien, Flandern. — Neues Interesse für die orientalischen Riten, bes. in Rom. Kongregation *pro Ecclesia orientali*, päpstl. oriental. Institut; 2 neue, 1923 entstandene Zeitschriften: *Orientalia christiana* vom päpstl. or. Institut hg. unter Leitung des P. Michel d'Herbigny und *Studion*, Bulletin der byzant. Kirchen, geleitet von P. Kyrill Karalevskij. — In Rußland Suchen nach einer Lösung für den kathol. Ritus. Die russische Liturgiewissenschaft mußte noch mehr in der unsrigen benutzt werden; auch praktisch würde die oriental. Lit. uns vieles zu sagen haben; vom 6.—15. Jh. war die byzantinische Geistigkeit wesentlich liturgisch. — Ebda 231—235 über die Auffassung des P. Maurice de la Taille S. J. über *Les offrandes de messes* (Gregorianum 1923 Sept. u. Dez.): sie sind eine Oblation der Materie des eucharistischen Opfers an Gott durch die Gläubigen, von der Gott dem Priester einen Teil gibt; ferner über desselben Meßopfertheorie nach dem Werke *Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes L. in tres libros distinctae* (Paris 1921): Coena und Messe sind keine Immolationen, aber Oblationen. In der Coena opferte sich Christus selbst als einer, der immoliert werden sollte; in der Messe wird er durch uns geopfert als Immolierter, als im Zustande des Opfers befindlich (*uictima*); dieser Zustand ist ewig durch die Annahme Gottes und die Glorie. Er ist das himmlische Opfer. Die Messe aktualisiert die einzige Immolation und macht daraus eine neue Oblation. — Ebda 325—328: Jan. 1924 lit. Woche in Catania. In Madrid Hochschule für Kirchenmusik gegründet. In Mailand eine Kunstschule Beato Angelico. In Brüssel lit. Kunstaussstellung. — Beziehung der Lit. zur Antike, im Anschluß an Jb. 3 S. 1 ff. — Das 6. Zentenar der Kanonisation des hl. Thomas von Aquin erinnere daran, daß die lit. Frömmigkeit ihm viel zu verdanken habe, bes. wegen seiner Behandlung des Kultes in der *Summa*. Die Lit. müsse sich an das *Verbum* halten gegenüber den Gefahren des Historizismus, Ritualismus, Snobismus. — Ebda 422—426: Liturg. Kongresse in Italien; Zeitschriften; die wissenschaftliche Seite könnte besser betont werden; daß der „einseitig abschaffende Kampf“ in Italien nicht wütet, beweist ein Blick in die Kirchen. Pflege des gregor. Gesangs in den Schulen auf Anordnung des Ministers Gentile. In der Diözese Lugano wird der ambrosian. Ritus allmählich eingeführt. Italien. Übersetzung des ambros. Meßbuchs erschienen. — In Deutschland im Grünewald-Verlag altchristliche Gebete herausgegeben; im Theatinerverlag liturg. Kreuzweg von A. Manser O. S. B.; Kreuzweg von R. Guardini ohne liturg. Charakter. Weihn. 1923 im Kölner Dom Pontifikalamt an altchristlichem Altar. Abt Herwegen über kirchl. Kunst. Lit. Bewegung in Österreich, bes. unter Akademikern; ferner in Ungarn. In England Bemühungen für den gregor. Gesang. (Der neue Jahrgang setzt die Berichte nicht fort.) O. C. [817]

Gregorius O. S. B., *Il movimento liturgico in Italia*. La Scuola Catt. VI S. vol. 3 (1924) 292—306, 386—396. Die lit. Bewegung in Italien kann in kurzer Zeit auf große Erfolge hinweisen. Das verdankt sie in erster Linie der Vermeidung von Übertreibungen und Polemiken, die nur zu leicht das edle Bestreben in ungünstigem Lichte erscheinen lassen. Dazu kommt die mehr praktische Einstellung der Bewe-

gung, während in anderen Ländern die wissenschaftliche liturgiegeschichtliche Forschung mehr in den Vordergrund tritt. Die lit. Bewegung in Italien verwertet die Ergebnisse dieser Forschung in praktischem Sinne, wie der *Liber Sacramentorum* des Abtes Schuster zeigt, in dem die Wissenschaft ebenso auf ihre Rechnung kommt wie das religiöse und asketische Moment. Ferner liegt die lit. Bewegung Italiens hauptsächlich in den Händen der Pfarrgeistlichkeit. Die lit. Literatur hat Werke mit wissenschaftlichem Charakter aufzuweisen, wie den bereits genannten *Liber Sacramentorum*, das Werk des Abtes Caronti, *Il sacrificio cristiano e la liturgia della Messa*, verschiedene Artikel der *Eph. liturgicae*; mehr asketisch gerichtet sind die lit. Veröffentlichungen der Abtei S. Giovanni Evangelista in Parma, die neben der *Rivista Liturgica* auch ein *Bollettino Liturgico* herausgibt. Msgr. P. Pezzali von Cremona hat Goussens lit. Werk ins Italienische übersetzt: *Istruzioni liturgiche popolari* (Torino 1923). Die lit. Bewegung wird von den Bischöfen unterstützt. Kardinal La Fontaine führte nach dem Vorbild des hl. Gregorius die Fastenstationen in Venedig ein. Die Wichtigkeit der *vita liturgica* betont Kard. Masalli Rocca, Erzbischof von Bologna, im Fastenhirtenbrief 1923. Er geht von der These aus, daß die Lit. ein System übernatürlicher Pädagogik von großer Schönheit und unvergleichlicher Wirksamkeit ist. Wenn es dem Volke am Glauben fehlt, so kommt das auch von einer Vernachlässigung des lit. Lebens her. Gerade an der Lit. soll das Volk die Schönheit unseres Glaubens erkennen und im Gesang und dem Glanz der christl. Feste sie erleben. Die lit. Bewegung wurde mächtig gefördert durch die Kongresse, bes. durch den Eucharistischen Kongreß von Genua, auf welchem die Wichtigkeit des Verständnisses der hl. Messe und des Missale hervorgehoben und den Geistlichen die Erklärung der Lit. ans Herz gelegt wurde, und den 13. Nationalkongreß für kirchl. Musik in Vicenza (September 1923), welcher unter anderem auch die aktive Teilnahme des gläubigen Volkes am lit. Gesang zur Sprache brachte. Schließlich verdient noch die lit. Woche in Catania Erwähnung, deren Zustandekommen dem Kardinal Naon zu verdanken ist; dieselbe behandelte die Grundbegriffe der Liturgie, die lit. Zeiten, Handlungen, Orte usw.

H. H. [818]

**Ath. Wintersig** O. S. B., *Liturgische Erneuerung*. Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit Deutschl. 43 (1924) Nr. 5 S. 1—2. Kurze, treffende Übersicht über Geschichte und tragende Ideen der „lit. Bewegung“ in Deutschland.

O. C. [819]

**A. Grazioli**, *Il movimento liturgico di Maria Laach*. Scuola catt. 52 (1924) 415—424. Der Verf., Professor am Seminario vescovile zu Verona, berichtet mit großem Verständnis, freudiger Zustimmung und aus eigener Erfahrung heraus über die Entwicklung, die Leitideen und Veröffentlichungen der von Maria Laach ausgehenden sog. liturgischen Bewegung. Er arbeitet die dadurch erfolgte Vertiefung der Liturgieauffassung heraus, zeigt ihren praktischen Wert und wünscht, daß sie auch für Italien fruchtbar werde.

O. C. [820]

## Pastoralliturgik.

Von Athanasius Wintersig O. S. B.

**Fr. Schubert**, *Die Zukunft der Pastoraltheologie* (Theol. u. Glaube 16 [1924] 119—129). Spricht auch über die Möglichkeit einer Pastoralliturgik. Zu seinen Bedenken vgl. den Artikel oben S. 153 ff.

[821]

**Fr. Schubert**, *Zur liturgischen Bewegung* (Die Seelsorge 1 [1923] 66—70). Weist auf die volksliturg. Bestrebungen hin, die Schrörs in seinem Jb. 3 Nr. 608 erwähnten Angriff auf die deutsche liturg. Bewegung übersehen hatte, ohne aber im einzelnen die Verfehltheit des Schrörs'schen Standpunktes zu erkennen.

[822]



**R. Guardini, *Liturgische Bildung. Versuche I*** (Rothenfels am Main 1923). Die Schrift „will den einzelnen und die Gesamtheit zu jener Weise geistlichen Verhaltens erziehen, wie sie eben das Wesen liturgischen Lebens ausmacht“. Sie will helfen, daß wirklich liturgisches Leben erstehen, zumal im Alltag der Pfarrgemeinde. Der Untertitel „Versuche“ kann es rechtfertigen, daß das Ringen mit den Problemen noch sehr im Vordergrund steht. Die Schrift ist mehr pädagogisch als liturgisch. Der Nachdruck liegt auf „Bildung“. Die Frage, wie der Mensch zur Liturgiefähigkeit zu erziehen sei, wird überwachsen von der anderen, wie der Mensch durch die Lit. zum wahren Menschtum erzogen werden könne. Und zwar nimmt Gu. die Lit., insoweit sie ein natürlicher Erziehungsfaktor ist, und begnügt sich wenigstens in diesem ersten Bändchen mit Hinweisen auf das Sakramental-Übernatürliche. Weiterhin vermeidet er ein Eingehen auf die konkrete, heute gültige Lit., sondern benützt sie nur, um an ihr das Wesen aller Lit. deutlich zu machen. Ja, man könnte meinen, die geltende Lit. habe nach Gu.s Ansicht einen sehr relativen Charakter, und die Entwicklung dränge schon zu einer neuen. Diese allgemeinen Bemerkungen waren notwendig, um den Charakter und „problemtheoretischen Ort“ der Schrift zu umreißen. Innerhalb des gezeichneten Rahmens finden die auftauchenden Fragen eine sehr tiefgründige Behandlung. Ein wirkliches Studium der Schrift ist geeignet, der Seelsorge zu zeigen, welche Wegerichtung sie einzuschlagen habe, um in der Gemeinde und im einzelnen die natürlichen Vorbedingungen für ein liturg. Leben zu schaffen. (Daß daneben auch die sakramentale Seite der Lit. und ferner die inhaltliche Näherbringung der lit. Texte von der Seelsorge berücksichtigt werden muß, braucht wohl kaum eigens gesagt zu werden.) Gerade für die Fragen der natürlichen liturg. Bildung hat Gu. einen Blick und ein Darstellungsvermögen wie kaum jemand anders. Und er weiß auch, durch Beispiele seinen Ideen Farbe zu geben. — Die in dem Nachwort „Über Religion und Kultur“ vom Verf. gegen sich selbst erhobenen Schwierigkeiten sind objektiv wohl nicht so sehr groß; vgl. oben Getzeny (Nr. 15). Das erste Stück von *Seele und Leib* zeigt, wie der ganze Mensch, nicht nur Seele oder nur Leib, in der liturg. Haltung steht. Und zwar stehe er symbolschaffend und symbolschauend darinnen. Die erste Aufgabe liturg. Bildung ist also: Der Mensch muß wieder symbolfähig werden. Anders wie beim Heidentum wendet sich dieses Verhalten dem Übernatürlichen zu (Gu. spricht davon nur, insoweit es dem rechten Menschen natürlich ist, übernatürlich zu sein). Das zweite Stück von *Mensch und Ding* zeigt, wie nicht nur der Leib, sondern auch die Dinge der Umwelt in den Ausdrucksbereich der Seele gezogen werden können; in der Lit. geschieht das unter voller Wahrung der Eigenständigkeit der Dinge. Das folgende Stück handelt von der Erziehung des einzelnen zur Gemeinschaft. Den Beschluß bildet ein Stück über das Objektive. In ihm werden auch Wege gezeigt, wie subjektivistisch verbildete Menschen wieder fähig gemacht werden können, sich zum Erleben der weiten Inhalte des Objektiven aufzuschwingen. Geistesgeschichtliche Rück- und Ausblicke, besonders für das Gebiet des Religiösen, geben den Ausführungen Gu.s einen besonderen Wert. [823]

**O. Schmitz, *Die Vorbildlichkeit der urchristlichen Gemeinden. Die Verkündigung, das Bekenntnis, das Gemeinschaftsleben*** (Berl. 1922). Berücksichtigt von seinem protestantischen Standpunkt aus gar nicht das liturg. Leben der frühchristl. Gemeinden, bekommt dadurch ein falsches Bild vom Urchristentum und zieht ganz einseitige Schlüsse für die heutige Seelsorge. [824]

**W. Schwer, *Die alte Pfarrei in der neuen Stadt*** (Bonner Zeitschrift f. Theol. u. Seels. 1 [1924] 60—77). Das Problem der Pfarrseelsorge in der Großstadt. Nach einem Überblick über die Entwicklung zur modernen Stadt wird kurz die Geschichte der Pfarrei gezeichnet. Die städtebildende Kraft des Kultverbandes Pfarrei im MA. Am Werden der neuen Stadt ist die Kirche unbeteiligt. Der Charakter des großstädtischen Lebens hat die Beziehungen der Gemeinde in Gottesdienst und Kirchen-

verwaltung sehr gelockert. Schw. wendet sich gegen die infolge dieser Umstände erhobene Forderung, die Pfarrei müsse sich auf das rein Religiöse beschränken und die sozialen Bindungen aufgeben, vor allem gegen die Forderung von Personalpfarreien. Er setzt sich ein für die Erhaltung der Pfarrei im jetzigen Sinne als eines religiös-sozialen Verbandes. Die Liturgie, die als Mysterium die Menschen nicht nur im rein Religiösen, sondern in allen Beziehungen erfaßt, könnte noch mehr, als Schw. es durchblicken läßt, zu einer Erneuerung der Pfarrei führen. [825]

**A. Hofmann**, *Liturgie und Leben* (Würzh. 1924). Drei kleine nicht eben sehr tiefe Aufsätze: *Liturgie und kirchliches Recht*. Hier werden die Bestimmungen des *Codex juris canonici* über die eucharistische Feier zusammengestellt und aus ihnen einige Auffassungen herausgearbeitet, die die Kirche von der Lit. hat. *Die Liturgie und die Seelsorge*. Hier wird besonders der Anschluß der Gläubigen an die Messe betont, der manche Predigt ersetzen könne. Warum nicht das ganze Volk aktiv an der Feier des Hochamtes teilnehmen könne, ist nicht einzusehen. Was in den westlichen Nachbarländern vielerorts möglich wurde, ist es auch bei uns. Die Akzeßgebete sind in ihrer Bedeutung doch stark überschätzt. Gut ist der Gedanke, auch einmal auf die leibliche Bedeutung der Eucharistie hinzuweisen. *Die Liturgie als Erlebnis* ist das Leben in Christus, die Einheit mit Christus. Es vollzieht sich in der Anwohnung der Messe. Winke, wie man diesen Tatbestand zur Auswirkung kommen lassen kann. [826]

**Drha**, *Mein Pfarrbüchlein* (Obersdorf 1924). Verdankt sein Entstehen dem Wunsche eines Pfarrers, der seiner Gemeinde eine Ergänzung zum Diözesangebetbuch in die Hand geben wollte, das ihm den Anschluß der Seelsorge an das liturg. Leben der Pfarrei erleichtern sollte. So sehr diese Idee zu begrüßen ist, so muß man doch sagen, daß die Ausführung im einzelnen noch sehr der Verbesserung bedürftig ist. Vor allem möchte man die klare Linie des Liturgischen nicht so oft vom Volksandachtlichen durchbrochen sehen. [827]

**Magdalene v. Tilling**, *Erziehung zu kirchlichem Bewußtsein und kirchlicher Gemeinschaft* (Langensalza 1923). Weist der Teilnahme an der lutherischen Liturgie einen ganz besonderen Einfluß auf die kirchliche Erziehung zu. [828]

**K. Bremer**, *Auswertung der Liturgie für die Einfügung der Großstadtjugend in das Gemeindeleben* (Kölner Seelsorgeblätter 1 [1923] 141—144). Kurze Anregungen, wie die Erlebnisse der Taufe, des Kirchenjahres, der Messe in der Pfarrkirche den jungen Menschen für seine Pfarrgemeinde interessieren können. [829]

**W. Offergeld**, *Versuch einer planmäßigen Ministrantenseelsorge* (Kölner Seelsorgeblätter 1 [1924] 147—150). Liturg. und asketische Unterweisungen und Übungen. Der asketische Teil müßte noch mehr, als es in den Ausführungen erscheint, aus dem liturg. herauswachsen: da der Meßdiener Verrichtungen der niederen Kleriker ausübt, müßten seine liturg. Verrichtungen wie beim Klerus als sein vorzüglichstes Heiligungsmittel betrachtet werden. [830]

**A. Heinen**, *Mit der Kirche leben. Eine Anleitung für christliche Jungfrauen, am Leben der Kirche als lebendige Glieder teilzunehmen* (M.-Gladbach 1923). Die gute Vermittlergabe des Verf. verbindet sich leider allzu oft mit falschen Auffassungen über die Natur des liturg. Lebens der Kirche. Ein Beispiel für viele: Das Kirchenjahr ist nach Monaten eingeteilt. [831]

**Fr. Fritsch**, *Die Liturgie der Karwoche lebendig gemacht* (Die Seelsorge 1 [1923] 265—269). Berichtet von anregenden seelsorglichen Versuchen in einem oberschlesischen Städtchen während der Karwoche 1923 (s. Nr. 786). [832]

**Schmitz-Proenen**, *Mysterium und Laiendienst* (Lit. u. Kunst 4 [1923] 80—84). Anregungen, wie sich Laien für das kultische Leben der Kirche, das Mysterium einsetzen können. Das Mysterium im Sinne der Liturgie wird dabei mit allen möglichen Volksandachten, „Mysterien“-Spielen, Oratorien zusammengekommen trotz ihrer wesentlichen Unterschiedenheit. Die Einflußsphäre dieses Laiendienstes

ist aber viel zu weit gedacht, während andererseits die auf dem allgemeinen Priestertum beruhende Anteilnahme der Laien am Mysterium gar nicht berührt wird. Vor allem ist nicht ausgeführt, wie alle Laienhilfe im Mysterium der Eucharistie seine Seele hat. Ohne dies bleibt alle Laienhilfe, auch die für den Kultus, eine äußerliche. [833]

**E. le Seur**, *Vom Aktivwerden der Kunstgemeinde im Spiel* (Gemeinschaftsbühne und Jugendbewegung [C. Gerst] Frankfurt-M. 1924). Berichte und Vorschläge für liturgieartige Weihefestspiele, die die liturg. Bewegung der protestantischen Kirchen zu unterstützen geeignet seien. (Vgl. in diesem Zusammenhang die Jb. 3 Nr. 1 erwähnte Schrift von **Strewe**, *Lit. als Handeln und Schauen*, und das dort Bemerkte.) [834]

**H. Hoffmann**, *Die Liturgie in der Predigt* (Die Seelsorge 1 [1923] 240—245). Erkennt sehr richtig das Verhältnis von Liturgie und Predigt, d. h. die untergeordnete und dienende Stellung der Predigt, deren höchstes Ziel sei, die Anwesenden zu einer richtigen Anteilnahme am Gottesdienst anzuleiten. Will jemand anfangen, liturgisch zu predigen, so muß er zuerst das grundlegende Verständnis für das Mysterium, sein Miterleben und seine Auswirkung schaffen. Dann soll man darangehen, die einzelnen Formulare auszuwerten. H. hält die Anwendungsmöglichkeit liturg. Predigten für sehr groß, ja für unbeschränkt. [835]

**Fr. Schubert**, *Die liturgische Predigt* (Theol. und Glaube 15 [1923] 175—184). Bespricht zunächst die faktische Seltenheit liturg. Predigten und die dafür maßgeblichen Gründe. Die liturg. Predigt habe vor allem die Aufgabe, die Erfolge der liturg. Erneuerung auch dem Volke zu übermitteln. Sie ist, zumal bei der Fremdsprachigkeit der Liturgie, eine Notwendigkeit, weil sonst Gefahr besteht, daß das Volk der L. entfremdet werde. Unter den Gegenständen der lit. Predigt ragt das Meßopfer besonders hervor. Das Ideal wäre, wenn Messe und Predigt wieder eine Einheit bildeten, die Predigt also wieder zur Vormesse würde. Empfiehlt Predigt auch über Proprium, Sakramente und Sakramentalien. Drei Wege nennt der Verf. zur Abfassung lit. Pr. 1. Auslegung der L. als Ganzes oder ganzer Riten. 2. Der Hauptgedanke für die Pr. wird der L. entnommen. 3. Eine dogmatische oder Moralpr. wird unter die Beleuchtung des lit. Tages gestellt durch organisches Hineinbauen des Gedankenganges in die Idee des Tages. Wichtiger noch als die Belehrung ist die seelische Einstimmung in den lit. Akt. Daher wird es oft gut sein, die Pr. dem Ritus voraufzuschicken. Nach lit. Pr. rufen geradezu die bedeutsameren Tage des Kirchenjahres und besondere Weihen. Für manche Zeiten des Kirchenjahres dürften sich lit. Zykluspredigten empfehlen. [836]

**G. Malherbe**, *L'Homélie ou le sermon de la messe paroissiale des dimanches et des jours de fête. Essai sur l'homélie considérée comme méthode traditionnelle, liturgique et pédagogique de prédication paroissiale* (Bruxelles 1923). Sieht in der Perikopenhomilie die Form der Predigt, die der Liturgie entspricht. Die Schrift ist weder tief noch weit. [837]

*Homiliaire* publié par l'Union liturgique pour prêtres. Supplément aux Questions Liturgiques et Paroissiales (Brüssel 1924). Will die homiletische Predigt im Geiste der Lit. befruchten; bietet für jeden Sonn- und Festtag des Kirchenjahres die Übersetzung des Evangeliums, einen exegetisch-liturgisch-asketischen Kommentar dazu, den Plan einer Homilie und Hinweise auf die einschlägige Literatur. Die liturg. Erklärung des Evangeliums (vgl. oben S. 135 ff.) sucht man oft vergebens. In dieser Hinsicht müßte das sonst so wertvolle und begrüßenswerte Unternehmen vertieft werden. [838]

**O. Gilg**, *Die Messe. Eine Darstellung ihres geschichtlichen Werdens und ihres religiösen Gehaltes in Predigten* (Olten 1924). Schließt sich an das Formular an, das in der „christkatholischen Kirche“ der Schweiz gebraucht wird. Im einzelnen sehr geschickt als Predigt; die theolog. Auffassung ist von der der katholischen Lit. oft sehr verschieden. [839]



**K. Dörner**, *Die Stunde des Kindes. Kinderpredigten* (Freib. i. Br. 1924). Der Anschluß dieser von feinem Verständnis für die Kinderseele zeugenden Predigten an das Kirchenjahr müßte enger und wesentlicher sein. [840]

**G. Malherbe**, *La Méthodologie Liturgique. Essai sur l'utilisation, que fait la liturgie de la méthode concentrique et de la méthode intuitive pour l'enseignement de la doctrine catholique* (Bruxelles 1923). Wie konzentrische Kreise lagern sich die Unterweisungen der Lit. um die Kernwahrheiten. Intuitive = anschaulich. [841]

**H. Mayer**, *Katechetik* (Herders theol. Grundrisse, Freib. i. Br. 1924). Bringt in den Abschnitten *Eucharistische Erziehung, Firmung, Liturgie* und in zwei Beispielen sehr gute Vorschläge für den Unterricht in der Lit. Es ist sehr viel weiterführende Literatur angegeben. [842]

**Fr. Weigl**, *Wesen und Gestaltung der Arbeitsschule* (Paderb. 3 1923). Leider berücksichtigt dieses Buch in seinen Abschnitten über religiös-sittliche Taterziehung nicht die Erziehung zu Lit. und Gottesdienst, die doch religiöses Tun in einem viel umfassenderen Sinne ist, als die von ihm ausschließlich behandelte ethische Erziehung. [843]

**J. Schuhmacher-H. Lindemann**, *Der kirchliche Gottesdienst* (Freib. i. Br. 1924). Als Schlußteil des Hilfsbuches für den kathol. Religionsunterricht in den mittleren Klassen höherer Lehranstalten müßte das Werkchen bedeutend mehr den Ergebnissen der neueren liturg. Forschung Rechnung tragen, bevor es seinem Zwecke gerecht werden kann. Es wäre vor allem zu wünschen, daß die Einführung in den Geist der Lit. nicht ausschließlich dem Lehrer überlassen bliebe. Von den vielen sachlichen Mängeln seien nur einige notiert. Der allegorischen Erklärung ist noch zu viel Raum gewährt. Die Feste und Zeiten des Kirchenjahres haben nicht nur Erinnerungscharakter, sondern sind mystische Gegenwart. Die Sitte, die einzelnen Wochentage bestimmten Heiligen und Geheimnissen zu widmen, entspricht nicht dem Geiste der Lit. Das Kirchenjahr in 3 Festkreise zu teilen, geht nicht an. Pfingsten gehört zu Ostern. Noch weniger entspricht es dem liturg. Tatbestand, wenn man die angeblichen 3 Festkreise die Liebe der drei göttlichen Personen verherrlichen läßt. Die 3 Weihnachtsmessen stehen in keiner Beziehung zur „ewigen, zeitlichen und geistigen Geburt“ des Sohnes Gottes. Der Charakter des Epiphaniestes ist nicht genügend hervorgehoben; die Weisen aus dem Morgenlande stehen gar nicht so sehr im Mittelpunkt des Festes. Die Fastenzeit ist in ihrer Bedeutung nicht erkannt. Wo empfiehlt die Kirche in dieser Zeit noch dringender als sonst die Verehrung des gekreuzigten Erlösers, den schmerzhaften Rosenkranz, die Verehrung der heiligen fünf Wunden, den Kreuzweg? Der Psalm *Iudica* wird nicht aus Trauer in den Messen der Passionszeit ausgelassen, sondern weil er im Introitus des Passionssonntages schon vorkommt und weil diese Messen einen älteren Typ der Meßfeier darstellen. Sehr dürftig ist das über die Sonntage nach Pfingsten Gesagte. Der Sinn des Kirchweihfestes ist nicht nur Dank, sondern das Mysterium neuer Vereinigung der Kirche (Gemeinde) mit Christus als Bräutigam. Das Latein in der Messe ist die Sprache des Mysteriums. Man kann nicht sagen, in der Messe spreche der Priester zu Gott, nicht zu den Gläubigen, um damit das Latein zu begründen. Um der Messe mit Nutzen beizuwohnen, könne man sich verschiedener Gebetsweisen bedienen: „a) Die schönste und gnadenreichste Weise, sich mit dem Opfer und dem Gebete des Heilandes zu vereinigen, besteht in der Betrachtung des Leidens Christi. b) Man schließt sich den Gebeten des Priesters an.“ (!) Man könne auch andere Gebete verrichten. Die trinitarische Deutung des Kyrie ist nicht ursprünglich. Graduale und Allelujavers sind zwei getrennte Stücke der Messe. Der Opfergedanke der Messe ist nicht herausgearbeitet. Das Einsenken der Hostie in den Kelch hat mit der Auferstehung nichts zu tun. Christus wird bei der Wandlung schon als der Verkörperte gegenwärtig. Bei Taufe, Firmung und Eucharistie vermißt man den Hinweis auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen. [844]

**J. Kramp** S. J.; *Zum liturgischen Unterricht über die hl. Messe* (Kath. Bl. [1923] 131—135). Zur Einführung in den äußeren Aufbau der Messe wird für größere Städte, wo nicht alle Kinder die Vorgänge am Altar sehen können, die Erklärung am stehenden Lichtbild vorgeschlagen. Vielleicht ist es der Heiligkeit der Sache und ihrem Mysteriencharakter entsprechender, wenn man die Kinder gruppenweise in nächster Nähe des Altares hl. Messen beiwohnen läßt. Beim Opferbegriff soll Wert darauf gelegt werden, daß der Begriff der Darbringung nicht durch Teilbegriffe, wie den der Entsagung, verdrängt wird. Opfersymbolismus: Wir bringen uns selbst dar. Bei der Wandlung sei nicht der Wert allein oder in erster Linie auf die Anbetung zu legen. Besonders wichtig sei es, auf den Zusammenhang zwischen Opferung und Kommunion hinzuweisen. Die Opferauffassungen des Verf., die an anderer Stelle (Nr. 89 f.) gewürdigt werden, haben, trotzdem er nicht auf verschiedene Theorien eingehen will, auf seine katechetischen Vorschläge Einfluß gehabt, so daß es letzten Endes von der Stellungnahme zu Kr.s Opferlehre abhängt, ob man seinen katechetischen Ratschlägen folgt. Die alleinige Bezugnahme auf das Kreuzesopfer verengt den lit. Begriff der Messe. Die Nichtberücksichtigung der Vormesse scheint mir verfehlt zu sein (vgl. oben S. 135 ff.). [845]

**G. Schreiber**, *Heilige Zeiten. Religiöser Gelegenheitsunterricht über das katholische Kirchenjahr für die Oberstufe der Volksschule und die Mittelstufe höherer Lehranstalten* (Kempten 1924). Das methodische Prinzip, das dieser Arbeit zugrunde liegt, nämlich im Verlauf des Kirchenjahres (gelegentlich also) die Kinder in sein Verständnis und sein Mitleben einzuführen, ist der Lit. sehr entsprechend. Das Büchlein würde sehr gewinnen, wenn Schr. mehr den mystischen Gegenwärtigkeitscharakter der Feste berücksichtigen wollte. Die eingeschobenen Heiligenfeste lassen den Rhythmus des eigentlichen Kirchenjahres nicht deutlich hervortreten. Anstatt immer auf die religiösen Volksbräuche hinzuweisen, wäre es besser gewesen, zunächst einmal den Zusammenhang des Kirchenjahres mit dem Rhythmus des Sonnenjahres aufzuzeigen. [846]

**Br. Benten** vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik (Münster i. W.) wirbt zurzeit für den Gedanken einer katholischen Versuchsschule, die aus einer neunklassigen höheren Lehranstalt mit Landerziehungsheim und Volkshochschulkursen bestehen soll. Bemerkenswert ist, daß das ganze Schulleben vom Rhythmus der Liturgie durchformt sein und mit Rücksicht auf die Liturgie in dem fünfklassigen Unterbau (für die dreifache Gabelung in der Oberstufe) Latein die beherrschende und einzige Fremdsprache sein soll. Erst nach weiteren Äußerungen über den Plan kann man beurteilen, ob die Antike, deren geistige Haltung für den aus der Lit. lebenden Menschen so wesentlich ist, (über das Latein als Sprache hinaus) genügend im Aufbau des Bildungsganges berücksichtigt ist. [847]

**M. Kurz** O. Cist., *Betrachtungsschule. Liturgische Methode der Betrachtung und Beschauung. Mit 37 Meßbetrachtungen* (Wiesbaden 1924). Betrachtungen über eine Betrachtungsmethode, die sich deshalb liturgisch nennt, weil sie während der Messe gehalten wird (um Zeit zu ersparen!), beim Introitus die Vorübungen machen läßt, zum Evangelium eine Übung des Glaubens, zur Opferung eine des Gemütes, zur Wandlung eine der Anbetung, zur Kommunion eine der Vereinigung, zum letzten Segen den Vorsatz. Es ist ja immerhin ein Fortschritt, wenn man die Betrachtung während der Messe nicht so hält, daß man gar keine Rücksicht auf ihren Gang nimmt; aber wenn man dabei über irgend etwas nachdenkt, was mit den Worten und dem Mysterium am Altar nicht das mindeste zu tun hat, so ist der Fortschritt eben sehr unbedeutend. Liturgisch könnte man mit einigem Recht doch nur eine solche Betrachtung nennen, die zum Gegenstand die Formulare und mystischen Vorgänge der gerade gefeierten Messe hat. Ob man nun aber während der Messe überhaupt betrachten soll, wäre eine weitere Frage. Betrachtung und Beschauung, wie

sie heute meist aufgefaßt werden, stellen wohl nicht die geeignetste Form der Teilnahme an den Mysterien dar. [848]

**St. Stephan**, *Wert und Unwert der gegenwärtigen Volksmissionsarbeit* (Paulus 1 [1924] 177—192). Richtig an den Ausführungen ist: Der Sündenstand ist für den Christen anormal. Die Seelsorge muß mehr mit der Tatsache rechnen, daß der Christ Gotteskind und ein anderer Christus ist. Dies positive christliche Leben wird durch die Liturgie genährt und gefördert. Die Predigt bereitet die seinsmäßige Wirkung der Lit. psychologisch vor. Die höhere Würde und Aufgabe des Priesters ist also die, daß er Liturge seiner Gemeinde ist. Nach diesen Gedanken ist die Seelsorge umzustellen. Diese Umstellung ist durch eine Nachmission anzubahnen, die aufbauen müßte auf der Bedeutung von Taufe und Eucharistie im Christenleben. Zu beanstanden ist (abgesehen von dem einseitigen Destruktionsstandpunkt der Opfertheorie und dem anklagenden Ton gegen die bisherige Seelsorge): St. zieht aus den oben anerkannten Grundsätzen den falschen Schluß, die Volksmission habe die Aufgabe, den Christen zur liturg. Haltung zu erziehen. Dies ist aber nur möglich, wenn der Christ sich schon entschieden zu Gott gewandt hat. Diese erste Abkehr von der Welt zu bewirken ist oft Sache der Mission als eines Mittels der außerordentlichen Seelsorge. In dem Hinweis auf das positive Leben des Christen, seine Quellen und Mittel — etwa durch Vorträge über die Gnade, die Gotteskindschaft, die Transformation in Christus durch die Liturgie — erschöpfen sich — unter den heutigen Verhältnissen (Exorzismen sind außer Gebrauch gekommen) — für die Volksmission in dieser Hinsicht i. a. die Möglichkeiten. Sache der ordentlichen Seelsorge, wo der Priester wirklich der Mystagoge seiner Gemeinde ist, wäre es, nach einer Volksmission die Lit. zu benützen, um das neue Leben zu fördern und zu mehren. Eine Nachmission von Kundigen könnte natürlich die Bestrebungen der ordentlichen Seelsorge vertiefen. Die Erziehung zum liturg. Leben braucht feinere und langsamere Arbeit, als Volksmissionen sie leisten könnten. Eine ganze Generation müßte von der Schule her dazu erzogen werden. Der von St. vorgeschlagene Weg über die Volksmission wird weder dieser noch der Lit. gerecht und ist ein Versuch zwar an einem hohen Ziel, aber mit ungeeigneten Mitteln. [849]

**H. Dimmler**, *Kulturmission* (Paulus 1 [1924] 169—176). Exerzitien, Missionen usw., die sich ganz auf das Religiöse zwischen Seele und Gott konzentrieren, bedürften eines ergänzenden Gegenpoles in kathol. Kulturtagungen. Auf diesen solle der Christ sich — zwar mit Hinordnung auf das Religiöse — in erster Linie mit der christuswidrigen Kultur auseinandersetzen. Diese Tagungen müßten große, nach außen in die Augen fallende Dinge sein, wie Festzüge u. a. Der Hauptinhalt einer solchen Tagung müsse das große geistliche Schauspiel sein, weil es der Ausgangspunkt jeder christlichen Kulturpflege sei. Diese Förderung kathol. Kultur ist doch sehr äußerlich. D. war einmal einem richtigen Gedanken auf der Spur, als er sagte, die liturg. Woche mit ihrer außerordentlichen Entfaltung der Lit. sei ein Mittelding zwischen eigentlicher und angewandter Mission. Richtiger wäre es, zu sagen: Die Lit. ist das, worin die beiden „Pole“ ihre innere Einheit haben. Die Lit. ist der Mittelpunkt alles christlichen Lebens (Mysterium). Ihr Sinn ist zunächst weder ein ethischer noch ein kultureller, sondern ein rein religiöser. Wenn sie aber recht und vom ganzen Volk gefeiert wird, zieht sie die gesamte Kultur in ihren Bereich und heiligt, konsekriert so alle Kulturtätigkeit des Christen auf eine Weise, die Kulturtagungen überflüssig macht. [850]



## Nachrichten.

Am 8. Dez. 1923 starb zu Conques in Belgisch-Luxemburg der Abt von St. Wandrille, Dom Joseph Pothier O. S. B., geb. 7. XII. 1835 zu Bonzemont, trat 1858 in Solesmes ein. 1880 *Les mélodies Grégoriennes*, 1883 *Liber Gradualis*, 1891 *Liber Antiphonarius*, 1895 *Liber Responsorialis*, 1903 *Cantus Mariales*. Seit 1890 wurden seine Bestrebungen um den echten gregor. Gesang auch offiziell immer mehr anerkannt; Breve Leos XIII., Motu proprio Pius' X. Unter dem Vorsitz P.s Herstellung der liturg. Bücher. — Vgl. G. Tissot, *Don Pothier* (Eph. lit. 11 [1924] 89—91). Oben Nr. 476—9. [851]

Am 9. I. 1924 starb in Folkestone (Kent) Frederick Cornwallis Conybeare, geb. 15. IX. 1856 in Coulsdon (Surrey). Um die Liturgiegesch. hat er sich bes. verdient gemacht durch das *Rituale Armenorum* (Oxf. 1905). Vgl. G. Krüger (Zschr. nt. Wiss. 23 [1924] 1—7). [852]

Vom 4.—7. August 1924 fand in Löwen ein liturg. Kongreß statt. Die *Tijdschrift voor Liturgie* und die *Questions Liturgiques et Paroissiales* gaben dazu ein gemeinsames Heft heraus, in dem die Leitgedanken der Referate wiedergegeben sind. In der vlämischen Abteilung konzentrierten sich die Vorträge um folgende Probleme: Het Godsdienst-onderricht en de Liturgie; De Liturgie en het parochieleven; Het geestelijk Leven en de Liturgie; De Liturgie in de Kunsten. Ähnlich waren auch die Vorträge der französischen Sektion, meist jedoch von anderen Referenten. Das Wertvollste war nach diesen Voranzeigen in den Referaten über die Erneuerung des Pfarrlebens aus der Liturgie zu erwarten. A. W. [853]

Auf einer Versammlung der englischen Ritualisten im Nov. 1923 wurden zwei neue Formulare für das Konsekrationsgebet vorgeschlagen; in beiden fehlt die Bitte, daß durch den Dienst des hl. Engels die Gebete der göttlichen Majestät dargebracht werden mögen. In *Theology* 8 (1924) 63 wird dies bedauert. Darauf erwidert G. A. Cooke, ebenda 223 f., der mit Berufung auf Lueken, *Michael* (Gött. 1898) nachweisen will, unter diesem Engel sei Michael zu verstehen; die Idee, daß Engel im himmlischen Tempel dienen, habe ihren Ursprung in den apokalyptischen Träumereien der Juden, deshalb sei die genannte Bitte mit Recht weggefallen. H. H. [854]

## Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

- |                               |                             |                              |                             |
|-------------------------------|-----------------------------|------------------------------|-----------------------------|
| <b>Abel</b> 380               | <b>Bendinelli</b> 229. 285  | <b>Bruyne, De</b> 173. 309a. | <b>Cuendet</b> 623          |
| <b>Abrahamsen</b> 510         | <b>Benken</b> 847           | 331. 401                     | <b>Cumont</b> 183. 196.     |
| <b>Acken, van</b> 32. 36.     | <b>Beresford</b> 109        | <b>Buchberger</b> 320        | 219. 222. 226               |
| 527                           | <b>Berlière</b> 695         | <b>Bücher</b> 703            | <b>Curtius</b> 738          |
| <b>Adam, K.</b> 16 f.         | <b>Bernareggi</b> 57. 426   | <b>Buenner</b> 44. 115. 370. | <b>Daguin</b> 721           |
| <b>Adam, M.</b> 790           | <b>Beßler</b> 96            | 389                          | <b>Dahmen</b> 741           |
| <b>Alès, d'</b> 92—4          | <b>Beyer</b> 436            | <b>Bulič</b> 421             | <b>Dalman</b> 234           |
| <b>Alfonso</b> 342            | <b>Bickel</b> 247           | <b>Burel</b> 161             | <b>Dalton</b> 305. 431      |
| <b>Allevi</b> 251             | <b>Biermann</b> 743         | <b>Burger</b> 214            | <b>Daniel</b> 269           |
| <b>Althaus</b> 813            | <b>Bihlmeyer</b> 54         | <b>Cabassut</b> 454          | <b>Daniels</b> 54           |
| <b>Ammer</b> 331              | <b>Biret</b> 567            | <b>Cabrol</b> 43. 74. 79.    | <b>Daras</b> 124            |
| <b>Amrhein</b> 452. 718       | <b>Birkbeck</b> 662         | 113. 342                     | <b>Dausend</b> 86. 150. 357 |
| <b>Andree</b> 447             | <b>Bishop</b> 439           | <b>Cagin</b> 43. 74          | <b>David</b> 519. 576. 585. |
| <b>Andrieu</b> 354            | <b>Blackman</b> 194 d       | <b>Calès</b> 138             | 588. 590 f.                 |
| <b>Angot</b> 491              | <b>Blake</b> 621            | <b>Callevaert</b> 58.        | <b>Deissinger</b> 284       |
| <b>Arbusow</b> 714            | <b>Bludau</b> 643. 646      | 124. 271. 361                | <b>Delehaye</b> 647. 655    |
| <b>Arcé, d'</b> 548           | <b>Blum</b> 322             | <b>Calot</b> 322             | <b>Delisle</b> 326          |
| <b>Arndt</b> 772              | <b>Blume</b> 404. 408       | <b>Calza</b> 202             | <b>Démaret</b> 151. 159     |
| <b>Arnold</b> 394. 432        | <b>Bock, Al.</b> 611        | <b>Capella</b> 340. 379      | <b>Dervieu</b> 433          |
| <b>Arseniew, von</b> 630 f.   | <b>Bock, L. A.</b> 189      | <b>Capocci</b> 427           | <b>Desroquettes</b> 566.    |
| <b>Auda</b> 515               | <b>Boeckl</b> 351           | <b>Capretti</b> 387          | 570                         |
| <b>Aumon</b> 567              | <b>Boeckler</b> 328         | <b>Carcopino</b> 220         | <b>Diehl</b> 303            |
| <b>Backer, de</b> 260         | <b>Boegner</b> 381          | <b>Cardauns</b> 758          | <b>Dimmler</b> 850          |
| <b>Badcock</b> 276            | <b>Böckeler</b> 54. 80. 130 | <b>Caronti</b> 3. 818        | <b>Distler</b> 613          |
| <b>Baehrens</b> 412           | <b>Böhmer</b> 38            | <b>Casel</b> 22. 80. 134.    | <b>Dittenberger</b> 261     |
| <b>Bakhuizen van den</b>      | <b>Boinet</b> 322           | 157. 215. 260 f.             | <b>Doelle</b> 719           |
| <b>Brink</b> 305              | <b>Bonnet</b> 468           | <b>Cassirer</b> 25           | <b>Dölger</b> 48. 90        |
| <b>Ball</b> 629               | <b>Borinski</b> 451         | <b>Castel</b> 348            | <b>Dom</b> 177              |
| <b>Bardenhewer</b> 47         | <b>Böser</b> 525. 529       | <b>Cecchelli</b> 296         | <b>Dombart</b> 149. 194a    |
| <b>Barth</b> 139              | <b>Boulfard</b> 551. 569    | <b>Celani</b> 338            | <b>Domel</b> 321            |
| <b>Bas</b> 568. 609 f.        | <b>Bournet</b> 239          | <b>Chaine</b> 641            | <b>Domenici</b> 296         |
| <b>Basset</b> 652             | <b>Bousset</b> 170 f.       | <b>Chevalier</b> 44          | <b>Dommanget</b> 756        |
| <b>Bataillon</b> 725          | <b>Boyer</b> 617            | <b>Chibas-Lassalle</b> 553   | <b>Donshue</b> 406          |
| <b>Batiffol</b> 74. 341. 354. | <b>Bracaloni</b> 354        | <b>Christ</b> 46             | <b>Döring</b> 100           |
| 375. 804                      | <b>Braun</b> 78. 147 153—5. | <b>Christiani</b> 764        | <b>Dörner</b> 840           |
| <b>Battisti</b> 67            | 328. 442. 752               | <b>Chroust</b> 331           | <b>Dornseiff</b> 244. 447   |
| <b>Baudot</b> 105             | <b>Braunsberger</b> 732     | <b>Clark</b> 310             | <b>Dreys</b> 643            |
| <b>Bauer, F. X.</b> 47        | <b>Breasted</b> 225         | <b>Clemen</b> 90. 180. 216   | <b>Drha</b> 827             |
| <b>Bauer, W.</b> 45           | <b>Bremond</b> 738 f.       | <b>Codrington</b> 354        | <b>Duchesne</b> 257. 292.   |
| <b>Bauerreiß</b> 331          | <b>Brémond</b> 545          | <b>Coindreau</b> 687         | 296 f. 299. 418. 647        |
| <b>Baumgarten</b> 735         | <b>Brette</b> 471           | <b>Colombo</b> 245           | <b>Duportal</b> 322         |
| <b>Baumstark</b> 81. 86.      | <b>Breuer</b> 829           | <b>Condamin</b> 137          | <b>Durrieu</b> 322          |
| 113. 116. 185. 649            | <b>Brightman</b> 81. 269    | <b>Connolly</b> 252. 257.    | <b>Ehrensberger</b> 354     |
| <b>Bayan</b> 651              | <b>Brinktrine</b> 106. 335. | 265. 275                     | <b>Ehshes</b> 730           |
| <b>Beaudouin</b> 85. 102      | 339. 353. 358               | <b>Conybeare</b> 852         | <b>Eisen</b> 281 f.         |
| <b>Bellet</b> 44              | <b>Bronisch</b> 809         | <b>Cook</b> 281              | <b>Eisenhofer</b> 77. 88.   |
| <b>Belvederi</b> 422          | <b>Brun, F.</b> 467         | <b>Cooke</b> 109. 854        | 334. 404                    |
|                               | <b>Brun, L.</b> 218         | <b>Cox</b> 438               |                             |
|                               |                             | <b>Croegaert</b> 101         |                             |

- Eitrem 209  
 Emereau 665  
 English 105  
 Erbes 295 a  
 Ett 611  
 Eustratiades 672  
  
**F**  
 Fabre, A. 158  
 Fabre, P. 219  
 Facchini 547  
 Fehrle 448  
 Fendt 722  
 Fernhout 650  
 Ferreira 42  
 Ficker 505  
 Fischer, H. 55. 60. 400  
 Fischer, L. 328. 399  
 Fischer, P. 702  
 Fleischer 563  
 Flicoteaux 104  
 Flood, Grattan 355.  
     521  
 Fonck 285  
 Forbes 777  
 Fornaroli 114  
 Fortescue 626  
 Fouqueray 726  
 Fracassini 213  
 Frankenberg 171  
 Franz 96. 354. 447  
 Freckmann 791  
 Frere 305  
 Fritsch 786. 832  
 Fuchs 435  
 Fueth 22  
 Fuscuardi 298  
  
**G**  
 Gajard 544. 546. 552.  
     572. 578. 580  
 Galtier 257  
 Garger, v. 325  
 Gastoué 476. 513.  
     518. 556. 573  
 Gatti 272. 302  
 Geiger 506 f. 512  
 Gellé 14  
 Getzeny 15  
 Ghellinck, de 260  
 Gianides 675  
 Gühr 141  
 Gilg 839  
 Gillet 108 f. 817  
 Ginneken, van 799  
 Gladel 641  
 Glaue 270  
 Glogger 774  
 Goldaracena 121  
 Gontier 71  
 Goodenough 262  
  
 Gordillo 121  
 Gougaud 162. 164.  
     175. 182. 439.  
     444—7. 449  
 Goussen 648. 818  
 Goyau 82. 803  
 Graf 354. 627  
 Gramatica 68  
 Grammatica 312  
 Grande, del 256  
 Grandeur 344  
 Grazioli 820  
 Grébaut 624. 645.  
     653 f.  
 Greenwell 330  
 Grégoire 306  
 Gregorius 818  
 Grendel 811  
 Greßmann 198. 238  
 Grommier 143  
 Grosche 816  
 Grossi Gondi 287.  
     291. 295a  
 Großmann 494  
 Grumel 665a  
 Gruppe 204  
 Grzondziel 13  
 G'sell 36  
 Guardini 823  
 Guerret 557  
 Guerrini 385 f.  
 Guidi 423  
 Gundlach 319  
 Günther, H. 449  
 Günther, R. 437. 453.  
     781  
  
**H**  
 Haag 56  
 Haapanen 409. 511  
 Haegy 76  
 Hagen 309  
 Handschin 498. 514  
 Hanssens 720  
 Harnack, Ad. v. 48  
 Harnack, Axel v. 311  
 Harrison 205 f.  
 Hartig 395. 436  
 Haseloff 331  
 Hatzfeld 523  
 Heckmann 33  
 Heckmanns 702  
 Hegi 712  
 Heilmaier 280  
 Heinen 831  
 Heise 399  
 Heisenberg 649  
 Hennecke 253  
 Hermann 326  
 Hermelink 812  
 Hermogen 640  
  
 Herwegen 2. 23. 33 f.  
     80. 98  
 Hessel 346  
 Hetzenauer 69  
 Hindringer 331  
 Hobeika 656  
 Hoëg 684  
 Hofer 760  
 Hofmann, A. 826  
 Hofmann, K. 404  
 Hoffmann, H. 813a.  
     885  
 Hoffmann, K. 740  
 Hofmeister 406  
 Holl 185. 657  
 Holt 402  
 Hopfner 215. 221  
 Hoppeler 697. 713  
 How 305  
 Huber 344. 398  
 Huelsen 421a  
 Huf 727 f.  
 Hugueny 136  
 Huigens 543. 565.  
     581—3  
 Huizinga 450  
 Hünermann 91  
 Idelsohn 484 f.  
 Indy, d' 616  
  
**J**  
 Jacobis 323  
 James 253  
 Janin 628  
 Jeannin 553 f.  
 Jeppesen 619  
 Jeremias 194  
 Johann Georg Herzog  
     zu Sachsen 391  
 Johner 478. 524. 533.  
     562  
 Jörgen 308a  
 Josi 288  
 Jugie 660  
 Jung 188  
 Jungmann 277  
 Junker 193  
 Jusselin 734  
  
**K**  
 Kalinka 208. 259  
 Kampanaos 683  
 Kampers 81. 186  
 Karge 715  
 Kastner 73  
 Kaufmann 249. 282  
 Kegel 86. 119  
 Kehr 311  
 Keil 261  
 Kekelidse 621  
 Keppler, v. 780  
 Kern 185  
  
 Keseling 701  
 Kessler 541  
 Keußen 747. 801  
 Keyserling 26  
 Kirsch 295a  
 Kittel 199  
 Klapper 365  
 Klarwill 731  
 Klatt 30  
 Kluge 345  
 Klußmann 48  
 Kneller 411  
 Knörich 397  
 Knüppel 526  
 Koch 584  
 Köhler 710  
 König 153  
 Kopp 447  
 Kraemer 32  
 Kramp 4. 59. 78.  
     88—91. 107. 122.  
     129. 699. 845  
 Krauß 234  
 Kreitmaier 456  
 Krepis 117. 369. 753  
 Krieg 717  
 Kroll 248  
 Krose 815  
 Kroyer 505  
 Krüger 254  
 Kügelgen, v. 769  
 Kündig 140  
 Künstle 324  
 Kurthen 460. 477.  
     481. 527  
 Kurz 348  
  
**L**  
 Lacroix 517  
 Lafontaine 372  
 Lampen 316. 334.  
     335a. 367 f. 390  
 Lanciani 228. 285  
 Landgraf 347  
 Lanzani 207  
 Laroche 535  
 Laumanns 748  
 Laurent 587  
 Leander 671  
 Lebacz 260  
 Lebreton 243. 258.  
     274  
 Lebrun 282. 739  
 Lechner 796  
 Leclercq 79  
 Lehmann 333. 414  
 Leib 639  
 Leidinger 331  
 Leisegang 216. 218  
 Leopold 227  
 Leray 475



- Lerchenfeld 807  
 Le Roy 550  
 Lewels 440  
 Lietzmann 235. 238.  
 276. 295 f. 342  
 Lindemann 844  
 Linderbauer 344. 412  
 Lock 263  
 Louismet 21  
 Löw 783  
 Lübeck 633. 638. 658  
 Lublinski 178  
 Lüdtke 376  
 Ludwig 495. 497  
 Lueken 854  
 Luther 707  
 Lutz 594  
  
**Maas** 690  
 Macchioro 242  
 MacLagan 431  
 MacIer 622  
 Madsens 310  
 Mager 792  
 Magistretti 354  
 Maître 430  
 Makesprang 310  
 Mäle 425  
 Malherbe 488. 837.  
 841  
 Malin 409  
 Mallon 290  
 Malvezzi 779  
 Mancini 344  
 Manilius 344  
 Manna 287  
 Manser 156 163  
 Marmion 3  
 Martin, J.-B. 49  
 Martin, H. 322  
 Martin, V. 733  
 Martinez de Anto-  
 nana 75  
 Marucchi 202. 283.  
 286 f. 290. 294.  
 296 f.  
 Marx 693  
 Masseron 393  
 Mayer, A. 447. 450  
 Mayer, H. 842  
 Mayer, M. 99  
 Maynard 194 c  
 Mazet 751  
 Meester, de 102  
 Méfray 528  
 Mercati 736  
 Mercer 194 bde.  
 635—7  
 Meschler 112  
 Michalitschke 560  
  
 Michels 80. 125  
 Michelsen 116  
 Mies 612  
 Mihályfi 797  
 Millar 317  
 Miller 54. 139  
 Milne 254  
 Misch 38  
 Mitterer 331  
 Mittwoch 670  
 Moequereau 479. 544.  
 549. 586  
 Mohlberg 308  
 Molien 5. 74  
 Molitor 12. 174. 575  
 Monaci 273  
 Monceaux 304. 424  
 Monsabert, de 744  
 Moos 456  
 Moreau 87  
 Moreau, de 103  
 Morin 115. 278. 331.  
 817  
 Mortet 322  
 Moser 455  
 Mowinkel 90. 231  
 Müller, E. J. 460  
 Müller, H. 460. 614  
 Munding 345  
  
**Neundörfer** 39. 250  
 Newald 451  
 Nilsson 224  
 Nock 261  
 Nogara 57  
 Norden 185  
  
**Oberborbek** 540  
 Oberdörfer 698  
 Oesterley 182  
 Offergeld 830  
 Olasz 798  
 O'Leary 677—9  
 Oliger 771  
 Olson 224  
 Orel 505. 618. 620  
 Orfali 300  
 Ostendorf 397  
 Otto 201  
  
**Paladini** 102. 124  
 Panfoeder 18 f.  
 Pankratios 674  
 Paolucci 268  
 Paquet 775  
 Paribeni 283  
 Parisot 571  
 Parsch 63—5. 123.  
 794 f.  
 Paschetto 419  
  
**Passiljanin** 640  
 Pastor, v. 729. 736  
 Pauls 337  
 Pease 378  
 Pedrell-Anglès 503  
 Pelt 377  
 Pérennès 137  
 Perez 42  
 Pesarini 428  
 Pesch, J. 169  
 Pesch, Chr. 778  
 Petersen, C. 456  
 Petersen, C. S. 310  
 Peterson 305  
 Petra, de 268  
 Pettazzoni 206  
 Pezopoulos 679 f.  
 Pezzali 818  
 Pfeilschifter 647  
 Pfister 204. 447. 449  
 Pfleger 768  
 Piana, La 295. 298  
 Pieper, K. 742  
 Pieper, M. 198  
 Pinder 434  
 Piqueras 512  
 Pius XI. 466  
 Platz 18. 788  
 Plenkens 412  
 Porée 330  
 Pothier 851  
 Potiron 570  
 Poukens 260  
 Prado 42  
 Premierstein 261  
 Prunel 737  
 Przywara 7. 8. 10.  
 789  
 Psachos 673. 681 f.  
 Puniet, de 126—8 356  
 Puyade 553. 665 a  
  
**Quentin** 292  
 Quigley 70  
  
**Rahmani** 634  
 Raimer 558  
 Rajji 354  
 Randlinger 396  
 Ranft 640  
 Rathgeber 443  
 Rauch, v. 723  
 Ravanat 338  
 Réau 322  
 Rebord 694  
 Redlich 350  
 Reiser 539. 559  
 Reitzenstein 38. 217  
 Réomé 532  
 Respighi 480  
  
 Reuschel 442  
 Ricci, Seymour de  
 420  
 Richard 757  
 Richter 759  
 Riemann 689  
 Ritig 84  
 Robert 530  
 Robinson 266  
 Rocca 818  
 Roethe 709  
 Röhr 181  
 Rojo 42  
 Rolder 191  
 Rosenberg 404  
 Rossi, de 296. 302  
 Rothenhäusler 172  
 Rouët de Journal 531  
 Rousseau 469. 615.  
 785  
 Rousselle 27. 29  
 Rübsam 750  
 Rupprecht 230  
  
**Sablairolles** 537  
 Sachs 483  
 Sainte-Beure, de 574  
 Sambeth 509  
 Samter 179  
 Saxl 24  
 Sbath 625  
 Schauerte 691  
 Schepens 173  
 Schering 501 f.  
 Schian 808  
 Schlecht 332  
 Schmid 46  
 Schmidt, C. 252. 269  
 Schmidt, H. 233  
 Schmidt, P. W. 187  
 Schmidt, W. 449  
 Schmitz 824  
 Schmitz-Proenen 833  
 Schmoll 20  
 Schnütgen 762. 767  
 Schönfelder 365  
 Schott 54  
 Schottenloher 329.  
 704  
 Schramm 325. 415  
 Schreiber 846  
 Schroers 36. 761. 763.  
 765 f. 787  
 Schubert 782. 810.  
 821 f. 836  
 Schuhmacher 844  
 Schüller 749. 755  
 Schulte 459  
 Schulz 232  
 Schulze 724

- |                      |                         |                       |                       |
|----------------------|-------------------------|-----------------------|-----------------------|
| Schuster 111. 818    | Styger 293. 295a        | Vaccari 135. 236      | Westman 716           |
| Schwartz 197         | Swaby 95                | Vanderstuyf 72        | Weston 384            |
| Schwer 825           | Swete 240. 305          | Vandeur 97            | Weyman 344. 405.      |
| Seeborg 276          | Swoboda 36              | Vassari 343. 429      | 409. 413 f.           |
| Segnitz 486          | Sybel, v. 279           | Vathaire, de 35. 120  | White 331             |
| Serafini 148         | Symons 176              | Vida, Levi della 212  | Whitehead 299         |
| Seur, le 834         | Szunyogh 806            | Vigener 770           | Wiedemann 195         |
| Siebertz 773         |                         | Villier 457. 520      | Willi 72              |
| Siffrin 50. 335      | Taille, de la 92 f. 95. | Villecourt 642. 659   | Wilmart 41. 118. 141. |
| Silvagni 302         | 817                     | Villetard 470. 589    | 165. 341. 348 f.      |
| Silva-Tarouca 308.   | Tani 148                | Villier 457. 520. 784 | 364. 383. 407         |
| 311                  | Ter Israel 651          | Vogt 802              | Wilms 776             |
| Simon, J. 472        | Thalhofer 88            | Volk 315              | Wilpert 283. 285 a.   |
| Simon, P. 814        | Thomas 700              | Vollmar 80. 146. 152  | 286                   |
| Singer 522           | Tillemont 269           | Vorwold 166           | Winkler 327           |
| Smend 708            | Tilling, v. 828         | Voss 813              | Wintersig 6 f. 9. 16. |
| Smijers 500. 504     | Tillyard 663. 676—8.    | Vuillard 237          | 58. 131—3. 797.       |
| Spačil 632           | 686. 689                |                       | 819                   |
| Springer 437         | Tischleder 250          | Wackernagel 706       | Wirtz 403             |
| Stählin 46           | Tissot 851              | Wagner, P. 460. 496.  | Wissowa 202. 220      |
| Stang 440            | Tixeront 644            | 499. 536. 562. 564    | Witzel 190            |
| Stapper 334. 366     | Tobler 711              | Wagner, R. 255        | Woeß, v. 197          |
| Steck 712            | Tombelle, de la 489     | Warren 312            | Wolf, G. 705          |
| Steffes 246          | Torczyner 238           | Weber 388             | Wolf, J. 561          |
| Steinbeck 813        | Tradet 555              | Weigand 37            | Wolff, E. 456         |
| Steinmetz 32         | Traube 412              | Weiger 11. 31. 61     | Wolff, L. 441         |
| Stemplinger 200      | Tresp 203               | Weigert 160           | Wood 184              |
| Stephan 849          | Trier 392               | Weigl 843             | Woodward 662. 664     |
| Stock 1. 62. 80. 145 | Troje 192               | Weinel 24             | Worringer 436         |
| Stockums 800         | Trombetta 144           | Weinkauff 448         | Wundt 38              |
| Stolz 447            | Tschobanian 666         | Weinmann 492. 605     |                       |
| Stone 267            | Turchi 211 f.           | Weinreich 223. 261    | Zacharia 482          |
| Strack 238           | Turner 267              | Weiß 218              | Zauner 447            |
| Stricker 80. 110     | Tyrer 264               | Wellesz 538. 684—6.   | Zenner 137            |
| Stuckert 313 f.      |                         | 689                   | Zimmermann, A. M.     |
| Stummer 81. 190 a    | Umberg 91               | Wendelen 336. 516     | 382                   |
| Sturm, A. 746        | Ursprung 363. 487.      | Weniger 210           | Zimmermann, Fr. 48    |
| Sturm, J. 745        | 493. 508                | Wernle 754            | Zoepl 344             |
| Sull, van 379        | Usener 257              | Wessely 221           | Zonaras 661           |
| Sufol 534            | Ušeničnik 83            | Westermayr 40         |                       |

THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.

440175





08734  
5-12  
6







BV  
170  
J3  
1973  
v.4

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA

440175

